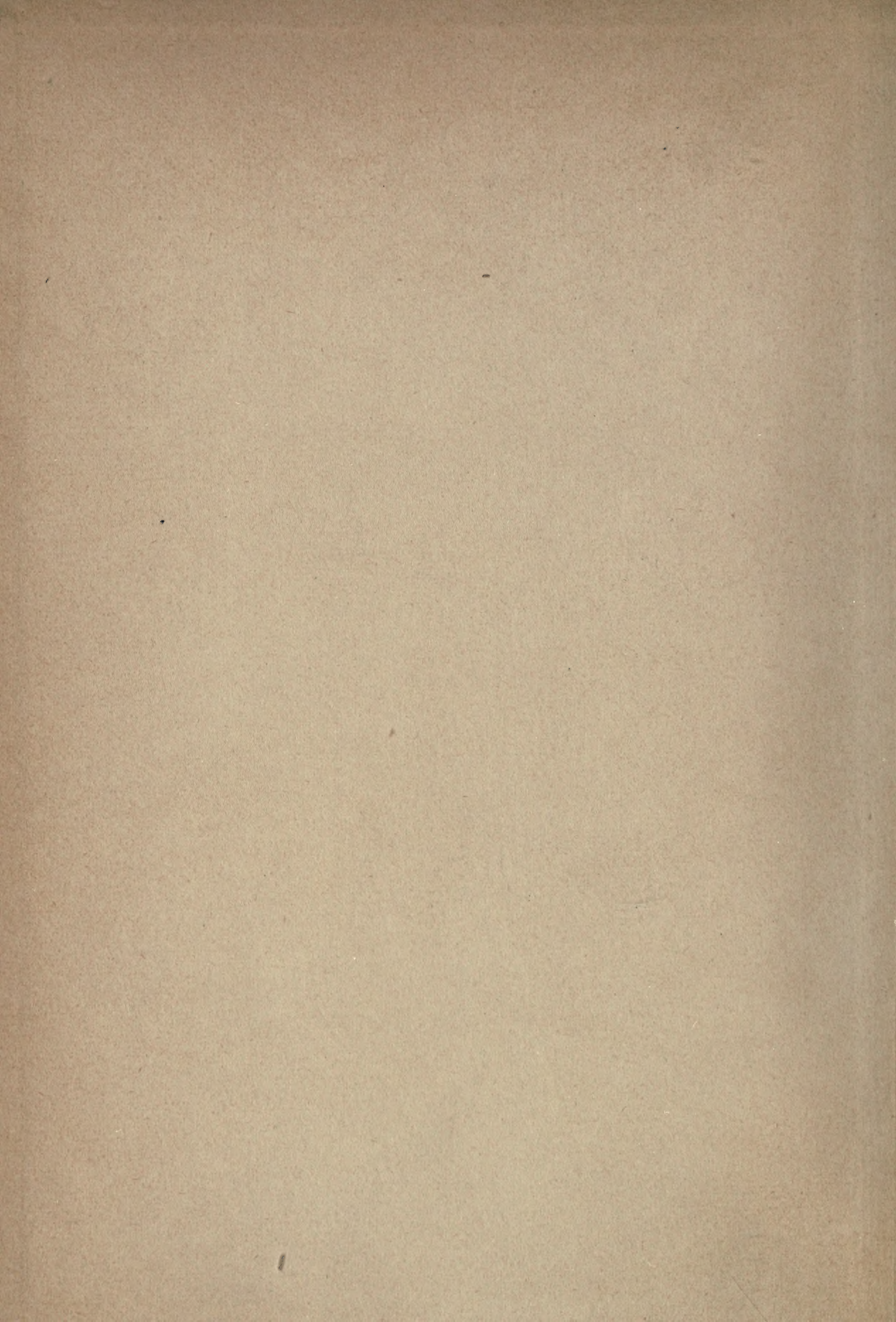
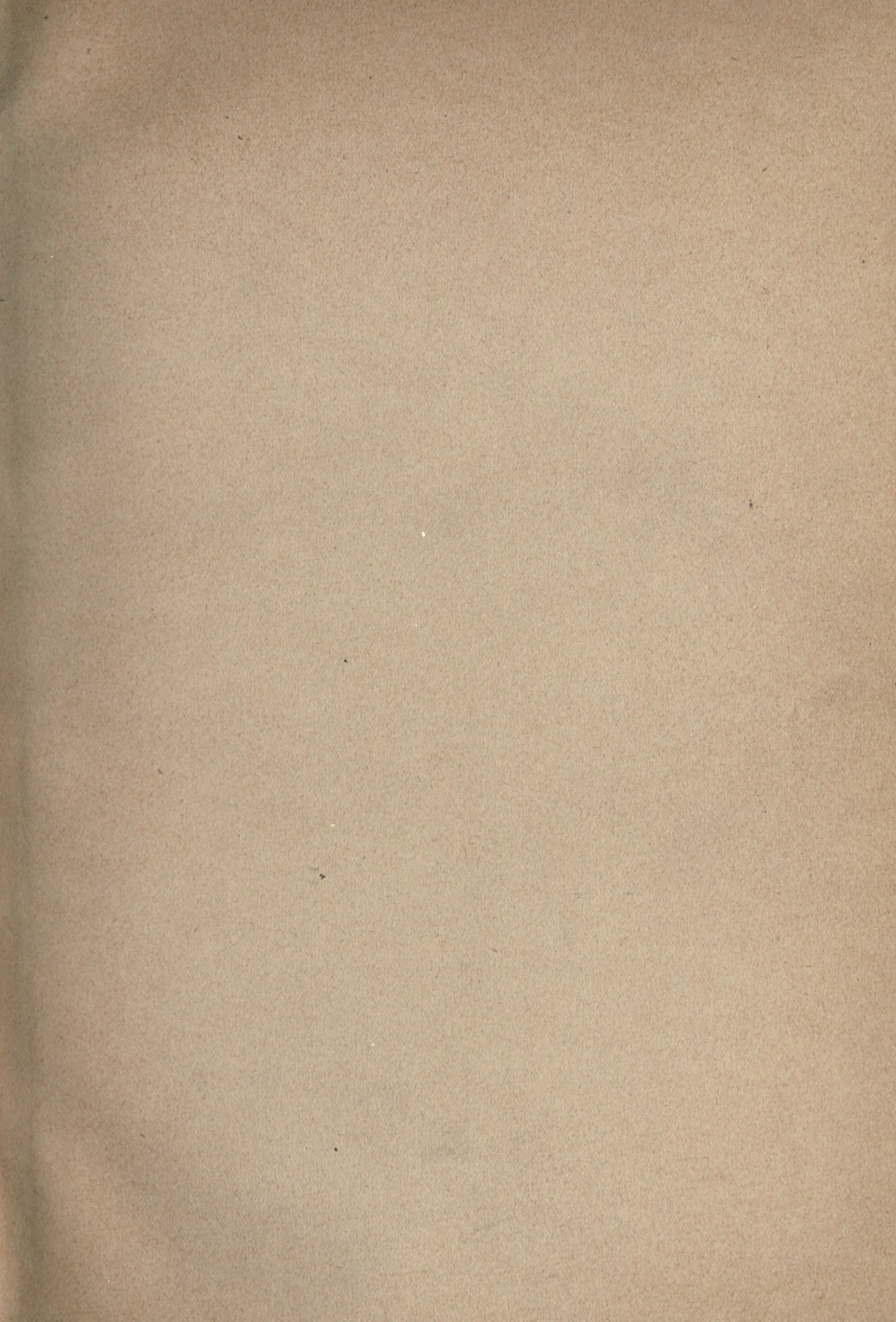
Fritz Mauthner

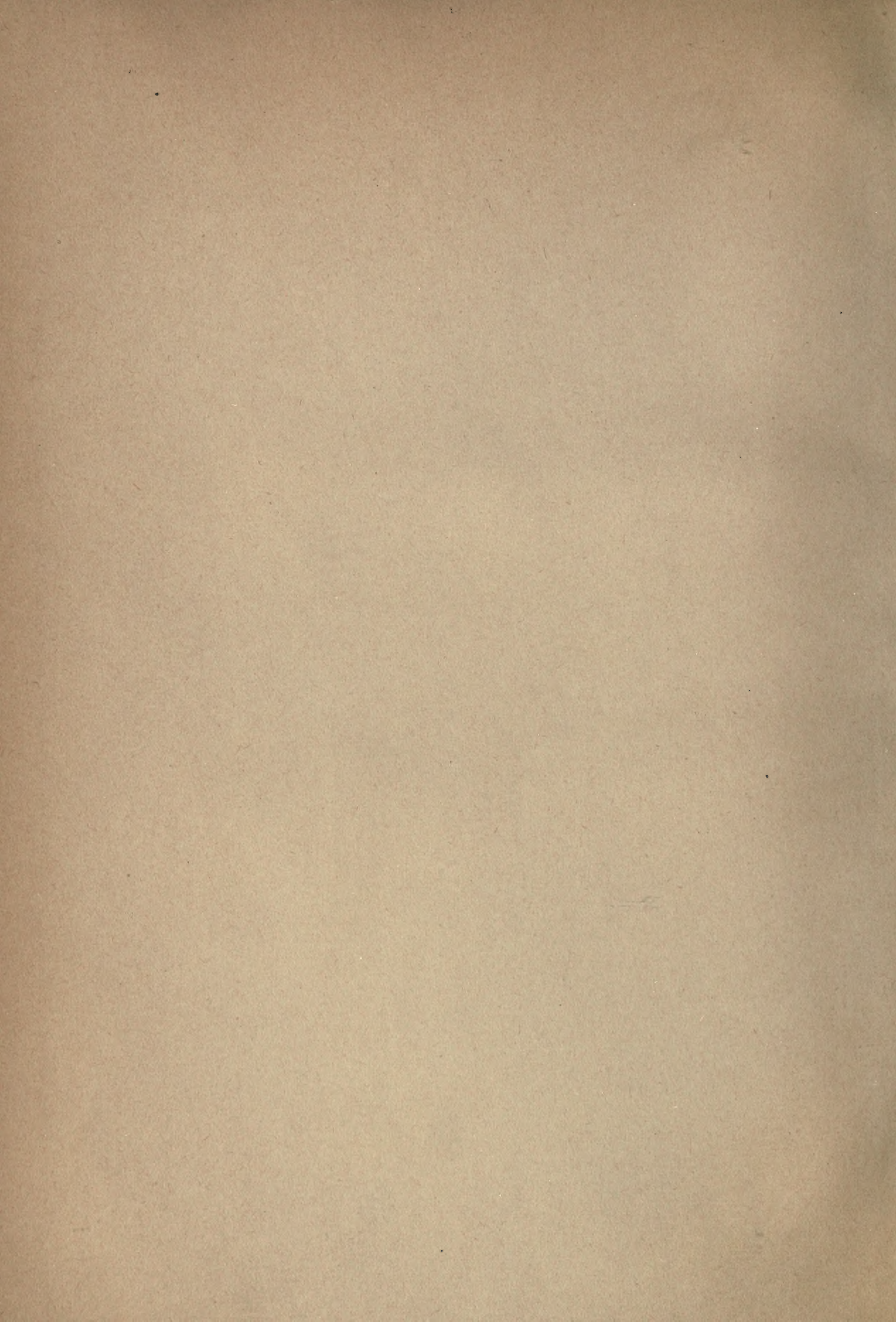
Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande

Band III









Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Von

Fritz Mauthner

3. Band

Drittes Buch (1. bis 11. Abschnitt): Aufklärung in Frankreich und in Deutschland – Die große Revolution



1922

Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin

Druck der
Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart

Inhalt des dritten Bandes

Seite

Drittes Buch 1

1. Abschnitt: Das neue Frankreich 3
2. Abschnitt: Fréret, Montesquieu, Voltaire 32
3. Abschnitt: Die Enzyklopädisten 79
4. Abschnitt: Rousseau 107
5. Abschnitt: Atheistischer Materialismus 116
6. Abschnitt: Aufklärung und Pietismus in Deutschland 161
7. Abschnitt: Die deutsche Schulphilosophie 202
8. Abschnitt: Die wahren deutschen Aufklärer 220
9. Abschnitt: Das Zeitalter Friedrichs des Großen 317
10. Abschnitt: Schulreformation 370
11. Abschnitt: Die große Revolution 391

Drittes Buch

(1. bis 11. Abschnitt)

Aufklärung in Frankreich und in Deutschland — Die große Revolution



Erster Abschnitt

Das neue Frankreich

Wir haben gesehen, wie der Freiheitsdrang der Niederländer in einer sonst überall unerhörten Weise die Freiheit der Presse und damit die Freiheit des Denkens durchsetzte, wie diese Denkfreiheit unter dem neuen Namen der Freidenkerei nach England hinüber kam und dort mit zielbewußter Ausdauer ein Gebiet nach dem anderen eroberte; wir haben gesehen, wie die französische Art, immer zum Lachen geneigt, den Zweifel zu einer herrschenden Mode schon früh ausbildete. Der temperamentvolle Ausbruch der ganzen Bewegung in der großen Revolution erfolgte in Frankreich. Doch wir werden bald erfahren, daß der Deismus auch in Deutschland zu einem gedanklichen Radikalismus geführt hatte, ganz unabhängig von den französischen Enzyklopädisten. Nur daß es in Deutschland weder zu einem temperamentvollen Ausbruch kam, noch zu zielbewußten Eroberungen, nur daß die deutsche Bewegung — abgesehen von prachtvollen Leistungen in der Dichtung und in einigen Wissenschaften — zwecklos, idealistisch, irreal eine Betätigung fruchtloser Geisteskraft blieb.

Die Denkfreiheit, in ihrer Wirkung auf die Massen Aufklärung genannt, hatte sich seit dem 13. Jahrhundert in dem Rinascimento und dem Socinianismus zu einer geistigen Macht geballt, hatte in der Physik und im Staate die Entdeckung der Naturgesetze und der Menschenrechte mit einigem Erfolge angestrebt, hatte in den von Spanien losgerissenen Niederlanden die erste Heimat gefunden, hatte bald darauf im englischen Deismus den Kampf gegen die Kirche aufgenommen und war endlich, beinahe gelöst von der Sprache und von den fesselnden Gewohnheiten des Mittelalters, nach dem Festlande zurückgekehrt, in der veränderten Welt nicht zu den Italienern, sondern zu den politisch geeinten Franzosen und zu den politisch und wirtschaftlich zerrissenen Deutschen. Es ist das Ziel meiner Darstellung, die Einsicht hervorzuheben, meinetwegen zu unterstreichen, daß trotz der ungleichen Bedingungen die aufklärerische Bewegung in Frankreich wie in Deutschland dem gleichen Ideal zustrebte, einer Revolution. Ich brauche nicht erst zu wiederholen, daß die Revolution da und dort nicht unter derselben Form erschien; aber Kant und Robespierre, einer wie der andere, kamen von Rousseau her. Wenn diese Gleichung zwischen der blutigen Revolution in Frankreich und der

Revolution der Dichter und Denker in Deutschland paradox erscheinen sollte, so wird das meines Erachtens daran liegen, daß der Begriff oder das Wort „Revolution“ durch die ungeheure Wirkung und Nachwirkung des französischen Vorgangs von 1789 bis 1794 die Bedeutung des Ausdrucks gewandelt hat, zu einem politischen Ideal oder zu einem politischen Schreckbild, je nachdem. Wir alle empfinden, beeinflußt von Dichtern, Denkern und auch Geschichtschreibern, den Aufstand der Franzosen von 1789 als die Revolution; es ist die große Revolution, um ihrer Folgen willen die Revolution der Menschheit. Durch diesen Bedeutungswandel wurde das Wort „Revolution“ zu einem Begriffe von religiöser Kraft, zu einem Dogma, zu einem Ding-an-sich. Während der deutschen Umwälzung von 1919 schrieb mir einmal einer der idealsten und reinsten Führer der radikalen Gruppe, als ich mit dem Rechte der Freundschaft vor unfruchtbaren Theorien gewarnt und realpolitische Taten verlangt hatte: „Laß mich! Ich bin glücklich! Ich erwache jeden Morgen dankbar mit dem glücklichen Gefühle: wir haben Revolution.“

Revolution

Diesen Inhalt, die Fülle eines Glaubenssatzes, hatte das Wort noch nicht im Jahre 1789. Weder das romanische Wort „Revolution“ noch die getreue deutsche Lehnübersetzung „Umwälzung“.*) Ich kann den Beweis führen aus der fünften Ausgabe des amtlichen Wörterbuchs der französischen Akademie, der vielfach sehr merkwürdigen Ausgabe vom Jahre 1814. Die Herren waren nach dem Schrecken über die Aufhebung ihres Institutes immer noch so ängstlich, daß sie in einer verlogenen und kriecherischen Vorrede die immer rückständige académie für eine Stütze der Freiheit ausgaben; sie waren aber durch den bevorstehenden Sturz Napoleons wiederum so königstreu geworden, daß sie die im Laufe der Revolution neu entstandenen Wörter nicht in ihr Buch aufnahmen, sondern in einem Supplément unterbrachten, wie man Verbrecher an der Mauer des Kirchhofs begräbt. In diesem Wörterbuche nun wird das Wort „révolution“ zunächst in seiner nicht bildlichen Bedeutung angegeben: der regelmäßige Umlauf der Gestirne, dann (medizinisch) die Veränderung in den Säften des Körpers; nachher erst wird als figürliche Bedeutung gebucht: die plötzliche oder überraschende Änderung im öffentlichen Leben, in den Wissenschaften, den Moden; als Beispiele einer Bezeichnung für Staatsumwälzungen werden genannt: die englische Revolution von 1688 und die schwedische Revolution von 1772; auf die

*) Campe hatte die Lehnübersetzung vorgeschlagen (1804) und drang nicht sofort durch; auch Adelung fand die buchstäbliche Übersetzung zu hart. Übrigens hatte Campe einfach und gut „Umwälzung“ gewollt; „Staatsumwälzung“ sollte den deutschen Ausdruck verständlicher machen.

„denkwürdigen und heftigen Änderungen“ in Frankreich wird nur verschämt hingewiesen. Fast noch mehr als an das romanische Wort knüpfte sich zuerst an die deutsche Lehnübersetzung „Umwälzung“ die astronomische Vorstellung vom Umlauf oder Umschwung der Gestirne; auch Wohlmeinende machten gegen Campes Vorschlag den Einwand, Umwälzung erinnere zu sehr an eine regelmäßige körperliche Bewegung. Ich will mit diesen Anführungen nur beweisen, daß im Jahre 1789 „Revolution“ noch nicht ausschließlich der Politik angehörte, daß das Wort ebensogut einen Umschwung im Denken wie im Staatsleben bezeichnen konnte. Und einen wunderlichen Zufall möchte ich hervorheben: das Buch des Kopernikus, das 1543 erschien und in unerhörter Weise alle mittelalterlichen Vorstellungen stürzen half, hieß just „de revolutionibus orbium coelestium“.

Für meine Nebeneinanderstellung der beiden Revolutionen, der politischen in Frankreich und der philosophisch-dichterischen in Deutschland, möchte ich mich auf einen Zeitgenossen beider Ereignisse berufen, der überraschen könnte, auf Hegel. Nämlich auf dessen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, und zwar auf deren letztes Kapitel „Die Aufklärung und Revolution“. Hier hat der Denker, der von pfäffischen Schülern für jede Rückständigkeit in Anspruch genommen wurde, die große Revolution verherrlicht, besonders in einem unübertrefflich witzigen Wortspiele. „Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit einem Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken, stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“ Wenige Seiten vorher hat Hegel, allerdings sehr scholastisch in der unvorstellbaren Spräche seines Systems, bemerken zu müssen geglaubt, „daß dasselbe Prinzip theoretisch in Deutschland durch die Kantische Philosophie ist aufgestellt worden. Denn nach ihr ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin unabhängige Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, d. i. Denkbestimmungen — die theoretische Vernunft, und ebenso das höchste aller praktischen Bestimmungen — die praktische Vernunft, als freier und reiner Wille; und die Vernunft des Willens ist eben, sich in der reinen Freiheit zu halten, in allem Besonderen nur sie zu wollen, das Recht nur um des Rechts, die Pflicht nur um der Pflicht willen. Das blieb bei den Deutschen ruhige Theorie; die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen.“

Ich werde auf die beiden Seelen in Hegels Brust noch kurz zurückkommen müssen: auf seine unterwürfige Lehre vom Staate und auf seine befreiende Lehre vom Geiste. Er war ganz und gar ein Sohn der großen Revolution; auch er versuchte die Welterkenntnis auf den Begriff zu stellen, also auf den Kopf. Doch war er viel zu geistreich — im schönsten Sinne des Allerweltsworts —, um nicht zuletzt an der Befreiung des Geistes mitzuwirken. Es ist bezeichnend für ihn, daß er, der schon die sogenannten Sophisten gegen die schiefen Urteile der Philosophiegeschichte in Schutz genommen hatte, nun auch die französischen Aufklärer (die Deisten, die Materialisten und die Atheisten) gegen ihre französischen und deutschen Ankläger in Schutz nahm. Mit diesen Erben des englischen Freiheitskampfes werden wir uns bald beschäftigen müssen. Vorher aber mit dem neuen Ton, der in dem Frankreich des sogenannten klassischen Zeitalters vernehmbar war.

la Bruyère

In der lesenswerten Schriftstellerliste, die Voltaire seinem „Zeitalter Ludwig XIV." vorausgeschickt hat, finden sich einige Zeilen über la Bruyère, den er übrigens als einen guten Stilisten hochschätzte. „Wenn er sich mit Theologie bemengt, ist er noch unterhalb der Theologen." So ist Voltaire immer: er bekennt sich zu einem konfessionslosen Deismus und bekämpft die Atheisten bei jeder Gelegenheit; sobald aber ein anderer gegen die Atheisten loszieht, kann er sich auf den Tadel Voltaires gefaßt machen.

La Bruyère (geb. 1645, gest. 1696) ist durch die Sittenschilderungen berühmt geworden, die er seiner „Übersetzung" der Charaktere des Theophrastos als eine moderne Nachahmung der antiken Schrift anhängte; weder seine Antrittsrede in der académie (1693), noch das Vorwort zu dieser Rede, noch endlich die Frage nach dem Schlüssel zu seinen modernen Charakteren gehen uns hier etwas an. Nur die beiden letzten Kapitel, in denen er zuerst die Kirche in ihrer damaligen Kanzelberedsamkeit mit einiger Freiheit bekämpft, um dann zuletzt die Atheisten, die esprits forts, in ganzem Ernst zu widerlegen. La Bruyère ist in der Politik ein Neuerer, verabscheut alle Mißbräuche einer despotischen Regierung, geht aber von dem erzphilisterhaften Satze aus, man müsse die Regierungsform seines eigenen Landes für die beste halten und sich ihr unterwerfen; ebenso ist er in der Religion ein Freigeist und will nur nicht dulden, daß man das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele leugne. Er übertrifft durch seinen ausgeschliffenen und oft tiefsinnig witzigen Stil (Schopenhauer nennt ihn neben Montaigne, Larochefoucauld und Lichtenberg unter den bevorzugten Geistern) die ersten englischen Deisten und auch die späteren, hat aber trotz seines literarischen Ruhmes eine ähnliche Wirkung nicht ausüben können; der Stil war ihm wichtiger als die Sache.

Sein Spott über die große Kanzelberedsamkeit seiner Zeit trifft die Kirche selbst; aber er sagt es niemals. Und dieser Satiriker, der die Diener am Wort so sehr verachtet, erhitzt sich ordentlich bei seinem Versuche, das Schriftwort gegen die starken Geister seiner Zeit zu verteidigen. Er hat später ausdrücklich gesagt, daß er unter den esprits forts die Atheisten verstehe. Ich will einen kurzen Auszug aus diesem merkwürdigen letzten Kapitel geben.

Die esprits forts wissen offenbar nicht, daß diese Bezeichnung ironisch gemeint sei. Der gelehrige Geist lasse die wahre Religion gelten, der schwache Geist gebe entweder keine zu oder nehme eine falsche an; also sei der starke Geist, der entweder keine Religion hat oder sich seine eigene macht, in Wahrheit der schwache Geist.

Man zweifelt an Gott in voller Gesundheit, wie man daran zweifelt, daß es eine Sünde sei, mit einem Freudenmädchen ein Verhältnis zu haben; ist man krank geworden, hat die Wassersucht sich ausgebildet, so verläßt man seine Konkubine und man glaubt an Gott. (La Bruyère ahnt wohl nicht, wie schwach dieser Einwurf gegen die Freigeister ist.)

„Ich möchte einmal einen nüchternen, maßvollen, keuschen, billigen Menschen aussprechen hören, daß es keinen Gott gibt; er spräche wenigstens ohne Parteiinteresse.“ Aber so einen Menschen finde man nicht.

Die Unmöglichkeit, Gottes Nichtsein zu beweisen, offenbart mir sein Dasein. Der Atheismus existiert nicht.

Der Mensch ist ein geborener Lügner. Auch der anständigste Mensch ertappt sich mitunter darauf, daß er aus Eitelkeit oder Leichtsinn oder um etwas Hübsches zu erzählen, einer Tatsache einen unwahren Nebenumstand hinzufügt. Wie kann man da den ernsthaftesten Geschichtsschreibern glauben? Was wird aus der Geschichte? Ist Cäsar inmitten des Senates ermordet worden? Hat es überhaupt einen Cäsar gegeben? Man lacht und hält mich keiner Antwort wert. Nun will ich aber annehmen, das Buch über Cäsar sei kein weltliches Buch, von der Hand eines Menschen und Lügners geschrieben, durch Zufall in einer Bibliothek unter anderen wahren und falschen Geschichten gefunden. Das Buch sei im Gegenteil inspiriert, heilig, göttlich, zeige in sich selbst diese auszeichnenden Eigenschaften, werde seit zweitausend Jahren vor jeder kleinsten Veränderung bewahrt, und es sei eine unerläßliche religiöse Pflicht, an alle Tatsachen zu glauben, die den Inhalt dieses Bandes ausmachen. Man gestehe es nur, dann würde man daran zweifeln, daß ein Cäsar gelebt hat.

La Bruyère vergißt sich so weit, den Heuchler höher zu schätzen als den Freigeist, und einen Beweis für die Wahrheit und die Kraft des Christentums darin zu finden, daß wir Missionare nach Asien schicken, aber darüber

lachen würden, wenn die Chinesen oder Siamesen Missionare zu uns schicken würden. (Seitdem wird der Buddhismus wirklich im Abendlande gepredigt).

Wäre die christliche Religion falsch, so wäre sie wahrhaftig die bestgestellte Falle, die sich denken läßt (auch die Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Pascal zu dem Beweise dafür bemüht, daß es besser sei zu glauben, als nicht zu glauben, findet sich bei la Bruyère. Ebenso der Ausgangspunkt von Descartes; nur daß der Satz jetzt heißt: Ich denke, also ist Gott. Cogito, ergo est Deus).

Nimmt man dieses Schlußkapitel, die „Esprits Forts", für sich, so gewinnt man allerdings den Eindruck, als habe sich la Bruyère aus allen Kräften der Freigeisterei entgegenstellen wollen. Vergleicht man damit aber andere Stellen, an denen er nicht nur den Heuchler, sondern auch den Frommen (le dévot) geradezu verhöhnt (un dévot est celui qui, sous un roi athée, serait athée), achtet man noch einmal und genauer auf die besonders hervorgehobenen Sätze, in denen er seine Leser auszulachen scheint, so kommt man wohl zu der Meinung, daß la Bruyère sich nur dem neuen Winde, der von oben wehte, angepaßt hatte. Der König hatte sich eben ziemlich plötzlich aus einem tanzlustigen Bettluder in einen abergläubigen Betbruder gewandelt, das Edikt von Nantes war aufgehoben worden. Es wurde in Frankreich gefährlich, kein guter gallikanischer Katholik zu sein. La Bruyère glaubte einen frommen Anhang hinzufügen zu müssen, wenn er den übrigen Inhalt seines Buches vor Verfolgung schützen wollte. Und der ist so pessimistisch und vielfach skeptisch, dazu in einer so glänzenden Sprache vorgetragen, daß la Bruyère trotz alledem für einen Vorläufer der Enzyklopädisten gelten darf. Ihm sind die Menschen schlecht von Natur und unglücklich durch die Einrichtungen, zu denen auch die Religion gehört.

Don Juan

Vielleicht darf ich, um den Hof Ludwigs XIV. sinnfällig darzustellen, das Bild benützen, das der beste Beobachter von einem Hofmanne dieser Zeit gemalt hat, Molière nämlich; an einer Stelle freilich, wo man es am wenigsten erwarten sollte. Dieser völlig gottlose, grenzenlos liederliche, zuletzt scheinheilige Kavalier ist der Held der Komödie „Don Juan ou Le Festin de Pierre" (1665). Wir sind seit Lord Byron und Lenau, die Neuesten nicht zu nennen, daran gewöhnt, in Don Juan einen Sagenbruder des Faust zu sehen, einen dämonischen Übermenschen, dessen unheimliche Weiberjägerei nur etwa ein Symbol einer titanischen Natur ist; unersättlich in Sinnlichkeit wie Faust in Wissensdurst. Molière, so unvergleichlich er ist, wollte aus dem Stoffe, der Bestrafung eines Sünders gegen das sechste Gebot, nur eine lustige Komödie machen; und weil er Molière

war, gestaltete sich in seinem Werke der Sünder in einen glänzenden Hofmann. Man kann einwerfen, Molière habe die Absicht der Satire nicht gehabt, habe nur unbewußt eine Satire gezeichnet; mir scheint aber die Zeichnung um so bedeutungsvoller, je unbewußter sie ausgeführt wurde. Und ich werde gleich zeigen, daß Molière, obgleich er die fromme Tenden seiner Vorlage in der Fabel und im Ausgange des Stücks beibehielt, dennoch selbst ein Freigeist war und sich über den Gespensterglauben der Sage lustig machte.

Der Raisonneur oder Moralprediger unserer Komödie, dem der Dichter alle Redensarten von Tugend in den Mund legt, ist nämlich der alberne, gefräßige, gemeine Leporello, der bei Molière Sganarelle heißt. Dieser Knecht nennt seinen Herrn Don Juan einen tollen Hund, einen Teufel, einen Türken, einen Ketzer, der weder an den Himmel noch an einen Heiligen, noch an Gott, noch an den Wehrwolf glaube; doch schon in der nächsten Szene vergleicht er ihn mit den frechen Hofleuten, die Freigeister sind, weil das Mode sei. Diese Worte würden allein beweisen, wenn ein Beweis noch nötig wäre, daß der Dichter in seinem liederlichen Atheisten den ersten den besten jungen Herrn vom Hofe sah.

Den Ausschlag für Molières Spott über die Gespensterfurcht, auf der der Sagenstoff doch beruht, gibt der erste Auftritt des dritten Aktes; der Umstand, daß Molière den entscheidenden Scherz später getilgt hat, spricht doch offenbar dafür, daß auch seine Beschützer den Scherz sehr stark fanden. Don Juan gesteht mit halben Worten zu, er leugne den Himmel, die Hölle, den Teufel und das Jenseits. Da fragt Sganarelle entrüstet, ob sein Herr am Ende nicht einmal an das Gespenst des groben Mönchs*) glaube. Da Don Juan abermals nur ein Lachen zur Antwort hat, gerät Sganarelle in Wut, jetzt erst, denn er schwört auf das Gespenst des Mönchs noch höher als auf Himmel, Hölle, Teufel und Jenseits. Er bringt redselig einen Beweis für das Dasein Gottes vor, und zwar keinen anderen als den teleologischen Beweis der Theologen; im Eifer des Beweisens fällt Sganarelle hin und Don Juan darf sagen, sein Vernunftschluß habe das Nasenbein gebrochen.

Der von Molière hinzugefügte Zug, daß Don Juan unmittelbar vor seinem greulichen Ende noch ein Heuchler wird (das Stück ist drei Jahre älter als der „Tartuffe"), vollendet das Bild vom Hofe des Sonnenkönigs. Don Juan sagt: „Warum sollte ich nicht? Es gibt so viele andere dieses Gewerbes, die die gleiche Maske vornehmen, um die Welt zu

*) Le moine bourru, eine Art böser Knecht Ruprecht.

betrügen. Es macht heutzutage keine Schande mehr. Die Scheinheiligkeit ist ein Modelaster und alle Modelaster gelten für Tugenden. Die Rolle eines anständigen Menschen ist die allerbeste, die man spielen kann. Gegenwärtig bietet das Geschäft der Scheinheiligkeit die wunderbarsten Vorteile." Würde er entlarvt, so sei er des Schutzes aller anderen Heuchler gewiß; kurz, es sei das beste Mittel, ungestraft tun zu können, was man wolle.

Und der Moralprediger Sganarelle hat, da Don Juan vom Teufel geholt wird, nur den einen Gedanken, daß ihm niemand den Lohn für seine Dienste bezahlen werde.

Cyarno

Zu dem Kreise, vor welchem Gassendi in Paris seine Privatvorlesungen hielt, gehörte außer dem einst geschätzten Chapelle und dem niemals zu hoch geschätzten Molière auch der genialische Cyrano de Bergerac, den sogar seine pietätsvollen Landsleute vergessen hatten und der erst durch den Erfolg des Rostandschen Theaterstücks neuerdings wieder zu einem Nachruhme kam. Cyrano hat weder als Dichter noch als Satiriker ein klassisches Werk hinterlassen; Molière und Swift haben ihn überstrahlt und in den Schatten gedrängt, wenn sie ihn auch nicht — wie mit ungehöriger Übertreibung geschrieben und nachgeschrieben worden ist — bestohlen haben. In Sachen der Aufklärung war er aber unter allen Schülern Gassendis der treueste und der keckste; ja, man kann aus einigen Verwegenheiten Cyranos vielleicht sogar einen Schluß ziehen auf den Ton, der bei denen um Gassendi herrschte; Cyrano galt bei den Zeitgenossen für einen ausgesprochenen Atheisten.*) In seinem Staatsromane von dem Mondreiche und dem Sonnenreiche, wie in seinen philosophischen Fragmenten wollte er sich einzig und allein der Vernunft beugen, als seiner Königin, und lehrte so etwas wie eine materialistische Entwicklung des Stoffes, bis zum Menschen hinauf. In dem Abschnitte über den Hexenwahn habe ich schon erwähnt, daß Cyrano sich über den Glauben an Zauberei lustig machte, nicht ohne eine ironische Unterwerfung unter die Entscheidung der Kirche; es sei beachtenswert, daß solche Wundergeschichten immer einige hundert Jahre alt sind; er werde solche Dinge erst glauben, wenn die Teufel die Türme von Notre-Dame in der Ebene

*) Dieser schlechte Ruf des Dichters hatte bei der ersten Aufführung der „Agrippina" einen kleinen Theaterskandal zur Folge, wenn wir uns auf die Anekdoten der Menagiana verlassen dürfen. Es hatte sich beim Publikum vorher herumgesprochen, daß in diesem Stücke, übrigens einer wirklich schlechten Römertragödie, der Günstling des Kaisers Tiberius, der grundschlechte Sejanus, unerhörte Gotteslästerungen auszustoßen habe. Als nun im vierten Aufzuge, nachdem die wirklichen Blasphemien unbeachtet angehört worden waren, das Zufallswort „Hostie" fiel, aber in der alten Bedeutung von Opfertier, da brach der vorbereitete Lärm los und die Zuhörer schrien „Schurke! Atheist!" in das Stück hinein.

von Saint-Denis eine Sarabande tanzen lassen würden; auch er neigt dazu, die Hexerei mit Ruten auszutreiben.

Den Ruf der Gottlosigkeit verdankt er allerdings nur einigen Versen seines Römerstücks „Agrippina"; es hatte als Buch einen starken Erfolg, der Verleger erklärte diesen Erfolg einfach aus den hübschen Gottlosigkeiten, die es enthielt (il y a de belles impiétés). Die erschrecklichen Blasphemien richten sich selbstverständlich gegen die heidnischen Götter; doch die Fassung ist so, daß allerdings die Empörung der Frommen begreiflich wird. Sejanus will den Kaiser ermorden und sein Vertrauter fragt, ob er denn den rächenden Blitz der Götter nicht fürchte. Die Antwort, hundert Jahre vor Voltaire: „Im Winter gibt es keine Blitze; ich habe mindestens ein halbes Jahr Zeit, über die Götter zu lachen; nachher will ich mit ihnen Frieden machen." Unmittelbar darauf ein feines Wortspiel: Wer die Götter fürchte, fürchte nichts; der Vertraute benützt den Satz in frömmelndem Sinne, Sejanus aber kehrt ihn in die entschiedenste Gotteslästerung um. „Die Götter sind Geschöpfe der Angst, jeder Gott ein Nichts, das man verehrt, ohne zu wissen warum; wer sie fürchtet, fürchtet wirklich ein Nichts." Lästerungen gegen die besondere Gottheit der Römer folgen, gegen das Schicksal; und im letzten Aufzuge tröstet sich Sejanus über seinen nahen Tod mit Scherzen über den Unsterblichkeitsglauben, über das Dasein einer Seele und über alle Grundlagen der Sittlichkeit.

Es wäre falsch, wollte man sich auf die Gesetze des Dramas berufen und behaupten, Cyrano habe nur den schlechten Sejanus charakterisieren wollen, etwa so, wie der Idealist Schiller den sterbenden Talbot als einen Materialisten der Jungfrau von Orleans gegenüberstellt; Cyrano hat schon mit diesen atheistischen Reden seiner eigenen Herzensneigung nachgegeben. Den Beweis finde ich in einer doppelt versteckten Stelle der Widmung, die an den Türkenbesieger, den Herzog von Arpajon, gerichtet ist; da wird der Sultan der Tyrann der einen Erdhälfte genannt; kein Zweifel, daß Cyrano unter dem Tyrannen der anderen Erdhälfte den Papst verstanden wissen wollte.

Die sprichwörtliche und recht eigentlich gotteslästerliche Redensart „Tant de bruit pour une Omelette" wird von Voltaire und von den Menagiana auf den lustigen Dichter Desbarreaux zurückgeführt, der 1602 zu Paris geboren wurde. Schon Bayle scheint die Redensart für eine der vielen Wanderanekdoten gehalten zu haben. In der bekanntesten Form wird die Sache so erzählt: Desbarreaux und sein Freund bestellten zur Fastenzeit einen Eierkuchen (oder einen Eierkuchen mit Speck); während sie aßen, brach ein entsetzliches Donnerwetter los; der Wirt hatte Angst;

Desbarreaux

da warf Desbarreaux zu dessen Beruhigung den Eierkuchen zum Fenster hinaus und rief: „Voilà bien de bruit pour une Omelette.“*)

Auch die Geschichte von der frivolen Bekehrung Desbarreaux' ist eine solche Wanderanekdote, und noch dazu eine recht alte. Der gottlose Dichter ließ in einer schweren Krankheit wie ein alter Frömmler den Priester kommen; alles Zubehör des Versehens umgab sein Bett. Als ihn in dieser Stunde jemand fragte, wie er sich befände, erwiderte er: „Jugez du mauvais état de mon corps et de mon esprit par l'attirail qui m'environne.“ Mutatis mutandis wird das gleiche Schwanken zwischen Aberglauben und Skepsis schon von Perikles erzählt.

Hardouin

Wir nähern uns einer neuen Zeit. Jean Hardouin (geb. 1646 in der Bretagne, gest. 1729 in Paris), ein gelehrter Jesuit, übte eine unerhörte Kritik an den schriftlichen Denkmälern der antiken Welt; er erklärte die meisten griechischen und lateinischen Klassiker — er machte nur wenige Ausnahmen — für Fälschungen des 13. Jahrhunderts, ebenso die Septuaginta, den griechischen Urtext des Neuen Testaments, die alten Münzen und alle Konzilberichte vor dem Tridentinum. Die Absicht war wohl, zugleich seinen Scharfsinn zu zeigen und der katholischen Geschichtsschreibung ihre Aufgabe zu erleichtern: waren alle Geschichtsquellen vor dem Tridentinum gefälscht, so wurde es sehr bequem, eine neue Geschichtsschreibung vom Standpunkte der Gegenreformation anzufertigen. Der tolle Einfall Hardouins, der von ihm selbst gar nicht [illegible] wissenschaftliches Ergebnis, sondern wirklich fast wie ein toller Einfall vorgetragen worden war, von den anderen Jesuiten bald benützt, bald preisgegeben wurde, war von Leibniz erstaunlich leicht genommen worden; den griechischen und römischen Klassikern erstand ein Rächer in dem wohlbekannten la Croze, der, tapferer und freier als Leibniz, die Gefahr erkannte, mit welcher das „System Hardouin“ die Geschichtswissenschaft bedrohte. Der deutsche Theologe Pfaff, der seinerzeit berühmte Kanzler von Tübingen, war als eifriger Protestant schneller und einfacher in seinem Urteile über Hardouin; er erklärte ihn und die anderen Pariser Jesuiten um des Systems willen für einen Deisten und Atheisten.

---

*) Das geflügelte Wort, das ihn allein überlebt hat, ist einmal in ebenso antichristliche wie schlechte Verse übertragen worden. Die Verse, die auch wieder Lärm machten, sind aber nicht von Desbarreaux, sondern — nach einer Behauptung Voltaires — von einem Abbé de Lavan. Sie lauten:

„Tonne, frappe, il est temps, rends-moi guerre pour guerre;
J'adore en périssant la raison qui t'aigrit;
Mais dessus quel endroit tombera ton tonnerre,
Qui ne soit tout couvert du sang de Jésus-Christ?“

Ernster zu nehmen gewesen als Hardouin wäre Richard Simon (1638 bis 1712), ein Priester des Oratoire von Paris, der mit seiner Kritik des Alten und des Neuen Testaments bei Katholiken und Protestanten Anstoß erregte und von Pfaff kurzerhand ebenfalls für einen Deisten oder Atheisten ausgegeben wurde. Seine historische Kritik des Alten Testaments wurde — man achte auf diesen Umstand — geduldet, als sie 1680 in französischer Sprache gedruckt wurde; als aber 1685 eine vermehrte und verbesserte Auflage in lateinischer Sprache herauskam, wurde das Buch vom Henker verbrannt; in Holland konnte später eine neue Ausgabe erscheinen. Die wissenschaftlichen Überzeugungen von Simon sind unhaltbar, wie wenn er die Propheten öffentliche Schreiber nennt, die Moses in Nachahmung ägyptischer Einrichtungen angestellt habe; was er aber sonst über die Unechtheit des Pentateuchs und über den mangelhaften Zustand der ganzen Bibel vorbringt, das ist heute Gemeinbesitz jeder ernsthaften Forschung.

Richard Simon

Als einen grotesken Nachtrag zu dieser Liste französischer Freigeister aus der Zeit des Sonnenkönigs mag man es betrachten, wenn ich dem Beispiele anderer Geschichtschreiber des Atheismus folge und hier ebenfalls den wunderlichen Ketzer Isaac la Peyrère nenne. Er war weder ein starker Geist noch ein starker Charakter. Er widerrief glatt, als er in den spanischen Niederlanden — er stand dort irgendwie in den Diensten des Prinzen von Condé — dazu aufgefordert worden war; er tat noch mehr: auf Rat des Prinzen, der seine Verhaftung rückgängig gemacht hatte, ging er nach Rom, warf sich dem Papste zu Füßen, widerrief und wurde sogar katholisch. Er trat in den Orden des Oratoire und wurde dort bis an sein Lebensende (1676) ausgehalten. Nach dem Briefe eines Freundes von la Peyrère war die Verfolgung nur ein Mittel gewesen, ihn zu schrecken und ihn für eine Glaubensänderung willig zu machen. Er war im Kloster ein schlechter Katholik und hörte nicht auf, sein Steckenpferd zu reiten, d. h. weitere Bücher über die Präadamiten zu schreiben; seine Obern duldeten das und hatten nur beschlossen, diese Schriften nach seinem Tode alsbald zu verbrennen.

la Peyrère

Er war in der Frage der Konfession nicht eben hartnäckig. Folgende Grabschrift, die von la Croze herrühren soll, neckt ihn damit.

„Cy gît de la Peyrère, un bon Israëlite,
Catholique, Huguenot, enfin Préadamite.
Quatre Réligions lui plurent à la fois,
Et son indifférence était si peu commune,
Qu'après quatrevingts ans qu'il eut à faire choix,
Le bon homme partit, et n'en choisit pas une."

Wir können uns heute nur noch schwer vorstellen, daß die Lehre la Peyrères bei den Zeitgenossen Aufsehen erregte und eine Flut von Gegenschriften zur Folge hatte, von denen Trinius allein eine Reihe von 26 Nummern anführt. Wir können den Streit darüber nur noch komisch finden, ob es vor Adam Menschen gegeben habe (Menschen vor dem ersten Menschen), von denen dann die Heiden abstammten, ob Adam bloß der Stammvater der Juden gewesen sei. So hat es nur noch einen geschichtlichen Wert, die eigentliche Meinung kennen zu lernen, die la Peyrère in seinen beiden Büchern ausgesprochen hat: „Praeadamitae“ und „Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi“, die 1655 zusammen erschienen.

Der wunderliche Mann hatte etwas davon läuten gehört, daß die Ureinwohner von Amerika nicht gut von Adam abstammen konnten und daß man den ersten Menschen auch symbolisch deutete. Er braute ein System der Geschichte zusammen, nach welchem vor Adam der Naturzustand herrschte, von Adam bis Christus das Gesetz, seit Christus die Gnade. Das Gesetz habe auch nicht für die Heiden gegolten, die so wenig wie die Amerikaner von Adam abstammten.

La Peyrère war, wie gesagt, der Meinung und glaubte sie durch Bibelstellen belegen zu können, daß am sechsten Schöpfungstage, der bildlich genommen wurde, nur die Schöpfung des Stammvaters der Juden vor sich ging, daß die Ahnen der Heiden viele Jahrhunderte vorher geschaffen worden waren, zugleich mit den Tieren. Worauf la Peyrère mit diesem seinem Dogma hinauswollte, ist ihm unklar gewesen, mir wenigstens unklar geblieben. Daß Gott die Heiden und die Tiere zusammen geschaffen habe, könnte zunächst auf äußerste Unduldsamkeit schließen lassen; la Peyrère predigte aber mehr als Duldung. Mir will es scheinen, er habe die unduldsame Lehre von der Erbsünde durch seine närrische Hypothese bekämpfen wollen; waren die Heiden, von denen ja auch die heutigen Christen abstammten, ohne Zusammenhang mit Adams Fall, so waren sie auch ohne Erbsünde, konnten selig werden, und das auf die Erbsünde aufgebaute System der christlichen Theologie hatte für die heutigen Christen keine Bedeutung mehr. Vollends von den Juden redet la Peyrère wie ein idealistischer Zionist; die Juden sind als die Söhne Adams die wahren Söhne Gottes; ihnen wird der Heiland wiederkommen, im Geiste, nachdem er den Heiden gekommen ist im Fleische. Der Widerruf (von 1658) war unaufrichtig; er hatte aber einer Lehre gegolten, die unkatholisch war und eigentlich unchristlich, jedoch mit Atheismus oder Freidenkerei nichts zu tun hatte.

Fontenelle

Bernard le Bovier de Fontenelle (geb. 1657, gest. 1757) kam kurz nach dem Tode Gassendis zur Welt und starb, beinahe hundert Jahre alt,

kurz bevor die Encyclopédie verboten wurde und d'Alembert das Unternehmen der Aufklärer so gut wie verließ. So gehörte er mit seiner Entwicklung der Zeit des Sonnenkönigs an und ist auch in seinem erstaunlich geisteskräftigen Alter nicht eigentlich einer der Befreier. Voltaire und Diderot fühlen sich auf der Höhe ihres Ruhms dem Greise überlegen, der als Dichter und Popularphilosoph kein Werk von Bedeutung schuf, der in seinen berühmten Reden nur ein Offiziosus der Akademie war, und der eine solche Scheu davor hatte, in der Welt des Geistes und der französischen Gesellschaft Aufsehen zu erregen, daß er einmal das seltsam resignierte Wort aussprach: „Ich würde meine Hand nicht öffnen, wenn ich sie voll von Wahrheiten hätte.“ Das Buch, das ihn mit 26 Jahren berühmt machte, eine Nachahmung der Totengespräche von Lukianos, ist für uns ungenießbar geworden durch die Geschmacklosigkeiten, die die Franzosen dem Zeitalter ihrer Klassiker nicht übelnehmen. Doch schon drei Jahre später (1686) veröffentlichte er seine „Gespräche über die Mehrheit der Welten“ und durfte von da ab, bei aller Zierlichkeit oder sogar Ziererei der Form, zu den Freigeistern zählen. Was hundert Jahre vorher Giordano Bruno, noch suchend und darum dunkel, zuerst gewagt hatte, nämlich die Lehren der neuen Astronomie zu einem Weltbilde zu gestalten, das führte jetzt Fontenelle, eigentlich für ein Damenpublikum, mit weit besserem Gelingen aus und mit einer entzückenden Durchsichtigkeit und gut französischen Klarheit (netteté) der Sprache. Es ist das Verdienst seines Stils, was er von der Wahrheit selbst rühmt: sie überzeuge auch ohne Beweise; ihre Sätze seien so einleuchtend, daß man sich gleich beim ersten Hören an Altes zu erinnern glaube.

Nur ein Jahr später als die unterhaltenden Gespräche über Astronomie gab Fontenelle eine französische Übersetzung oder vielmehr eine freie Bearbeitung des gelehrten Werkes heraus, das uns schon einmal beschäftigt hat (I, S. 457), bei Gelegenheit des Kampfes gegen die Hexenreligion. Ich mußte damals dem Verfasser, dem Holländer van Dale, den Ruhm etwas kürzen, daß er einer der stärksten Besieger des christlichen Aberglaubens gewesen wäre; er hatte eigentlich nur gegen den Aberglauben der Griechen und Römer geschrieben — ein wenig spät, wie man zugeben muß —, hatte nur die Betrügereien der griechischen und römischen Wahrsager enthüllt und es den englischen Deisten freigestellt, aus seinen schweren Büchern Schlüsse zu ziehen auf die christliche Wahrsagerei. Fontenelle nun beabsichtigte eine ähnliche Nutzanwendung auf die Gegenwart, bald mit anmutiger Vorsicht, bald mit scheinbar harmloser Munterkeit. Van Dale lobte die Arbeit des Franzosen; es ist aber beinahe lustig zu lesen, daß er sich dabei über dessen Mangel an Mut

beklagt: es sei vielleicht ein Unglück für die gemeinsame Sache, daß Fontenelle nicht in einem freien Lande lebe. Dabei war van Dale, der Bürger der freien Niederlande, in der Verkleidung seiner Gedanken noch weiter gegangen als der Übersetzer.

Bevor Fontenelle starb, stand er schon mit einem Fuße in der Aufklärung der Enzyklopädisten; doch er war keine Kampfnatur. Er gehörte mit seinen leisen Schritten und seinen leisen Worten noch zu den lachenden oder lächelnden Zweiflern, die den gallischen Geist aus dem 16. bis ins 18. Jahrhundert hinüber gerettet hatten. Nur ein Beispiel seiner feinen Art. Er galt mit Recht für einen entschiedenen Cartesianer; das hinderte ihn aber nicht, einmal zu sagen: „Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois."

Die hundert Jahre, über die sein glückliches Leben — wie gesagt — sich erstreckt, mögen Gelegenheit geben, auf den Umschwung in der öffentlichen Meinung hinzuweisen, die sich in diesem Zeitraum vollzogen hatte, gegen den Willen der Machthaber. Bei den gelehrten Astronomen hatte sich das Weltbild der Kopernikus und Galilei durchgesetzt; aber nicht viel mehr als fünfzig Jahre vor Fontenelles Geburt war Bruno dafür lebendig verbrannt worden, daß er den Stillstand der Sonne, die Planeteneigenschaft der Erde und mit dichterischem Schwunge die Mehrheit der Welten lehrte. Doch der dreißigjährige Fontenelle durfte bereits ungestraft über diese Mehrheit der Welten plaudern, ein bißchen wie Jules Verne freilich, durfte über die falsche Astronomie der Bibel scherzen, sehr vorsichtig freilich, und wurde zum Lohne Mitglied der Académie française. Und in seinem Buche über die Orakel durfte er frei über das Wunder der Wahrsagerei spotten, die christliche Wahrsagerei mitverstehen lassen, in dem Frankreich, wo der Sieg der Gegenreformation die Jesuiten eben zur Aufhebung des Edikts von Nantes stark gemacht hatte. Der König und seine Regierung waren orthodoxer als je, aber die Gesellschaft und der mächtig aufstrebende dritte Stand waren ungläubig geworden. Nur ging die Gedankenfreiheit noch nicht so weit, daß Fontenelle die nächsten Schlüsse hätte ziehen dürfen aus seinem Satze: alle Fixsterne oder Sonnen bilden mit ihren „Wirbeln" je eine Welt für sich, alle Planeten und Monde aller dieser unzähligen Sonnen sind bewohnt. Die Schülerin dieser Gespräche, eine hübsche und geistreiche Marquise, gelangt allerdings zu der Vorstellung, wie erbärmlich klein die Menschenerde sei im Verhältnisse zum Weltall. Aber kaum von ferne wird an den Gedanken gerührt: die Erlösung ist nur den paar elenden Erdenmenschen zuteil geworden, nicht den Bewohnern der unzähligen anderen Planeten; wenn aber allen diesen Geschöpfen je und je ein anderer Gottmensch die Erlösung gebracht hätte,

so gäbe es recht viele Gottmenschen oder Götter und wir müßten uns wieder zu dem elenden Polytheismus bekennen.

Um die Zeit, da Bayle den Zweifel und die Gleichgültigkeit in breite Schichten trug, spielte die Religion längst nicht mehr die Rolle, die sie bis zur Reformation behauptet hatte. Kaum daß es noch in Deutschland Fürsten und Staatsmänner gab, die so recht glaubten. In Italien, in den Niederlanden und in England übten die Gelehrten ernsthafte oder frivole Kritik an der Bibel, in Italien und in Frankreich (hier ziemlich unbekümmert um die Frömmelei des Königs) waren die Höfe unchristlich geworden. Bayle trug seinen Spott als eine Neuigkeit nur in den Bürgerstand; wer überhaupt lesen konnte, wer gar zwischen den Zeilen lesen konnte, erfuhr aus seinen Schriften, was bereits Gemeingut der großen Welt war.

Wer sich die Mühe nehmen wollte, die Memoiren und Briefe dieser Zeit daraufhin durchzusehen, würde unzählige Aussprüche sammeln können zum Beweise dafür, daß schon während des entsetzlichen Religionskrieges und erst recht nach dem Westfälischen Frieden die religiösen Redensarten von den meisten Fürsten, Staatsmännern und Feldherren nicht mehr ernst genommen wurden, mochte auch die Leitung der Staatsgeschäfte in den Händen von Kirchenfürsten sein. Ich greife als Musterbeispiel eines solchen Freigeistes den liebenswürdigen Saint-Evremond heraus, weil er es verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden, weil er sich offen zu Bayle bekannte und weil er, ein ganzer Franzose, die zweite Hälfte seines Lebens in England lebte und so ein Vertreter der beiden Hofkreise ist. Kein tiefer Denker, wenn auch seine Kritik der Dichter und Philosophen den Nagel oft auf den Kopf trifft; kein Dichter ersten oder zweiten Ranges, trotz seiner allerliebsten Briefe und Verslein und trotz einiger hübschen satirischen Komödien; kein Rebell, für Fürstengunst und Frauengunst zu manchem geistigen Opfer bereit, aber doch fest in seinem Bekenntnisse zu dem verrufenen, gottlosen und sittenlosen Epikuros. Voltaire hat ihn in seinem „Siècle de Louis XIV" (in der vorausgeschickten Liste bedeutender Künstler und Schriftsteller) recht unfreundlich behandelt, noch unfreundlicher seinen Biographen, den er einen gewissen des Maizeaux nennt, als ob er nicht wüßte, daß des Maizeaux auch der verdienstvolle Biograph Bayles war.

Saint-Evremond

Die sehr vermischten Schriften Saint-Evremonds sind erst nach seinem Tode gesammelt und eben von des Maizeaux herausgegeben worden; die gründliche Lebensbeschreibung ist in Form eines Briefes an Bayle abgefaßt. Wo ich eine Stelle anführe, geschieht es nach der fünfbändigen Ausgabe von 1740.

Charles de St. Denis, Sieur de Saint-Evremond (geb. 1613, gest. 1703) sollte als ein jüngerer Sohn Jura studieren, wandte sich aber dem Militärdienste zu; er machte die Campagne gegen Freiburg mit, wurde in der Schlacht von Nördlingen schwer verwundet und brachte es weiter, beim Hofe und bei einigen Prinzen wohlgelitten, 1652 zu der Stellung eines Maréchal de Camp. „Car tel est nostre plaisir.“ Bald darauf wurde er vom Kardinal Mazarin zur Strafe für eine Unbotmäßigkeit oder für irgendwelche Bosheiten auf einige Monate in die Bastille gesperrt; schlimme Folgen hatte dieses Abenteuer für ihn nicht. Er wurde auf der Höhe seines Lebens einer der Mittelpunkte der Pariser Gesellschaft, behagte sich bei Wein, Weib und Gesang und ließ Gott einen guten Mann sein; er wurde ein Epikureer im besten Sinne des Wortes. Eine auf maßvolle Sinnlichkeit gegründete Freundschaft verband ihn mit der schönen und geistreichen Ninon de l'Enclos.

Saint-Evremond diente weiter im Kriege gegen Spanien. Als aber der pyrenäische Friede (1659) von Mazarin geschlossen worden war, war Saint-Evremond mit diesem Verzichtfrieden sehr unzufrieden und legte seine Meinung in einem Privatbriefe nieder, der die Pflichtvergessenheit und die Geldgier des Kardinals mit blutiger Ironie behandelte. Kurz nach dem Tode Mazarins wurde dieser Brief aufgefunden und dazu benützt, den jungen König gegen den Verfasser aufzubringen. Saint-Evremond entfloh (1661), zuerst nach Holland, von da nach England. Einige Jahre später kam er wieder nach dem Haag und verkehrte da mit einigen Gelehrten, auch mit Spinoza, der — nach einer Äußerung Saint-Evremonds — damals noch in der gewöhnlichen Unterhaltung mit seiner atheistischen Überzeugung zurückhielt. Saint-Evremond begab sich wieder nach England, machte noch einige Versuche, das Wohlwollen des Königs von Frankreich wiederzugewinnen, blieb aber schließlich bis an sein Lebensende in London; hier fand er Freunde und auch eine Pension bei Hofe; er war vorurteilslos genug, nach der Revolution von 1688 dem neuen Hofe ebenso treu zu sein wie dem alten. Einen Ersatz für Ninon de l'Enclos fand er in Madame Mazarin-Mancini, der schönen und lebenslustigen Nichte des Kardinals, der er bis zu ihrem Tode ritterlich ergeben blieb. Wir besitzen zahlreiche Briefe und Gelegenheitsgedichte, die sich zu einem Bilde des vertrauten Umgangs zusammenstellen ließen, der zwischen dem freien Denker und der freien Schönheit bestand. Wir besitzen ein besonders kostbares Aktenstück in der Replik, die Saint-Evremond in dem Ehescheidungsprozesse der Madame Mazarin aufsetzte; es ist ein Meisterstück der Bosheit gegen den bigotten, wohl auch etwas verrückten Ehegatten.

Unter Saint-Evremonds Briefen scheint mir der der tollste und für die Kultur des ancien régime bezeichnendste zu sein, der die Freundin trösten soll. Einer ihrer Liebhaber, der Sohn des schwedischen Feldherrn Banér, ist im Zweikampfe gefallen; ein Prinz von Geblüt hat ihn erstochen. Madame Mazarin ist verzweifelt und denkt daran, England zu verlassen und in ein Kloster zu gehen. Saint-Evremond findet nicht das ärmste Wörtchen des Trostes; er lacht sie aus, weil sie sich um eines Toten willen grämen will; sie solle sich an der schönen Helena ein Beispiel nehmen; das Gerede werde sie durch Flucht oder Weltflucht eher verstärken als abschwächen; vor allem solle sie sich davor hüten, sich den bösen und dummen Religionsheuchlern anzuschließen. Sein Egoismus, der die Freundin nicht gern verlieren möchte, läßt ihn erkennen, daß ihr Schmerz um den gefallenen Liebhaber nicht echt ist, daß sie bloß die Schwierigkeit ihrer Lage empfindet, daß sie gar nicht getröstet zu werden braucht.

Saint-Evremond war in seinem 84. Jahre noch so frisch, daß er gegen die Feinde Bayles in die Schranken trat. Lachend verteidigte er den Skeptizismus Bayles und seine Freude an kleinen Schweinereien; er habe aus dem Katholizismus das Gute, aus dem Protestantismus das Bessere genommen und sei so imstande, ein Urteil über beide Konfessionen abzugeben.

Er gehörte eben geistig fast schon dem Rokoko an, der Zeit der Regentschaft, deren frivole Üppigkeit sich dann in England unter Karl II. wiederholte. Er spielte mit den meisten Fragen, die ihn beschäftigten, so sehr, daß Voltaire neben ihm den Eindruck der Gründlichkeit macht. Er gesteht einmal (III, S. 93), daß ihn das Plaudern mit Damen immer mehr anziehe als das Lesen von Büchern. Er schwärmt für die Rokokodamen Ninon de l'Enclos und Hortense Mancini. Sein „Held“, den er in zahlreichen Gedichten und Briefen übermütig genug geschildert hat, ist ein Rokokomann, der Chevalier de Gramont,*) der galant war ohne

*) Der oft zitierte und auch Friedrich dem Großen zugeschriebene Feldherrnspruch: „Der liebe Gott ist immer mit den stärkeren Bataillonen,“ stammt von dem Marschall Gramont (1604—1678), der seine hohe militärische Stellung nicht hervorragender Tapferkeit oder glücklichen Kriegstaten verdankte, sondern einer Heirat mit einer Nichte des Kardinals von Richelieu. Für die moralischen Begriffe von heute ein minderwertiger Mann, ein Streber, ein Frauenjäger und ein gewerbsmäßiger Spieler, wenn nicht gar nach der lockeren Sitte der Zeit ein Falschspieler, wie sein durch seine Liebesabenteuer viel berühmterer jüngerer Bruder, der Chevalier de Gramont. Unter den Aussprüchen des Marschalls und Herzogs ist einer, weniger bekannt, für die Gottlosigkeit der Hofgesellschaft viel bezeichnender. Als er im Sterben lag, soll er den geistlichen Beistand mit den Worten zurückgewiesen haben: „Wer nur mehr einen Augenblick zu leben hat, braucht nicht länger zu heucheln.“ Ein Epigramm, aber ein gut erfundenes. (Die Anekdote findet sich in den Beigaben, die Karl Federn seiner neuen Ausgabe der „Memoiren des Chevalier de Gramont“ als zweiten Band folgen ließ.)

Liebe, die Frauen verführte und den Männern das Geld abnahm. „Le héros éternel du vieux Saint-Evremond."

Allerliebst in ihrer Frechheit, Rokokomoral, wie bei seinem durchaus zeitgemäßen Altersgenossen la Rochefoucauld, sind viele seiner eingestreuten Epigramme, namentlich die aus seinen jüngeren Jahren. Ich kann nur wenige Proben geben. „Si vous voulez savoir en quoi les Précieuses font consister leur plus grand mérite, je vous dirai que c'est à aimer tendrement leurs amants sans jouissance et à jouir solidement de leurs maris avec aversion." — „S'attacher à l'utile, c'est suivre le dessin de la nature, qui par un secret instinct nous porte à ce qui nous convient, et nous oblige de ramener tout à nous-même." — „S'acquitter d'une promesse, c'est payer; et la vraie noblesse aime mieux être liberal que de s'acquitter d'une dette." Zoten sind selten, dann aber so naturalistisch wie gewisse Arbeiten der Rokokokleinkunst.

Er huldigt dem Zeitgeschmack der Regentschaft, da ihm unter allen lateinischen Schriftstellern keiner so lieb ist wie der berüchtigte Petronius; aber er ist seiner Zeit weit voraus, da er die hohe Bedeutung von Rabelais, von Molière (cette merveille de nos jours, V, S. 103), besonders aber von Cervantes erkannt hat, da er in dem Streite um den Wert der Antike die toten Symbole der Griechen entschieden verwirft (V, S. 94 ff.).

Der Plauderer Saint-Evremond hat sich über seine eigene Art öfter ausgesprochen; besonders aufschlußreich ist ein kleiner Aufsatz, etwa aus dem Jahre 1649: „Über die Wissenschaften, denen sich ein Mann der guten Gesellschaft widmen darf." Dieser Mann ist er selbst; er vergißt bald die Überschrift („Jugement sur les sciences où peut s'appliquer un honnête homme", I, S. 158) und redet in der ersten Person. Mit der Philosophie habe er sich ein wenig beschäftigt, habe Wahrscheinlichkeiten mit Wahrheiten verwechselt und endlich auf alle Gewißheit verzichten gelernt. Die Ergebnisse der Mathematik seien sicherer; aber er habe keine Lust gehabt, auf irgendeine Lebensfreude zu verzichten, um sich so anstrengenden Studien zu widmen. Ein bißchen Moral, ein bißchen Politik und Schöngeisterei habe ihm genügt und Epikuros sei in der Moral sein Führer gewesen. Die Theologie betrachte er mit der Achtung, die der Anleitung zum Seelenheile gebühre; doch sei es nicht Sache eines honnête homme, sich einer Wissenschaft hinzugeben, die die Gottesleugner verbrennen lasse und dennoch in den Schulen durch die Frage, ob es einen Gott gebe, schwache Gemüter irremachen müsse; es sei ja sprichwörtlich, daß Ärzte und Theologen an ihre Heilmittel und an ihre Religionen nicht glauben. Noch schärfer wird diese Ketzerei in der Komödie „Les Opéra" (III, S. 274) ausgesprochen. Ein Arzt beichtet vor dem Sterben, daß er

das Volk dreißig Jahre lang betrogen habe; worauf der Geistliche: „Das sind Gewissensbedenken eines durch Krankheit geschwächten Menschen; man treibt sein Handwerk und ist nicht verantwortlich. Ich bin seit zwanzig Jahren Geistlicher und von meiner Theologie ebensowenig überzeugt wie Sie von Ihrer Medizin; doch das beschwert mein Gewissen durchaus nicht, weil ein jeder eben sein Gewerbe treibt."

Weniger persönlich hat Saint-Evremond sein Verhältnis zur Religion oft dargestellt, in Versen, in Briefen und in kleinen Aufsätzen. Man bekennt sich zur Landesreligion und hat vielleicht eine andere, wenn man nicht vorzieht, gar keine zu haben (einen politisierenden Franzosen läßt er es sagen, II, S. 185). Die katholischen Heiligen imponieren ihm gar nicht; mancher große Heilige der Christen wäre unter den Heiden ein armer Teufel gewesen.

Seine Toleranz stammt (wie bei Bayle) nicht aus christlicher Milde, sondern aus einer indifferenten, unchristlichen Gesinnung; er wendet sich nicht nur von den zeitgenössischen Kirchen ab, er äußert sogar einige Verachtung gegen die Kirchenväter. In seiner Verteidigung Bayles (V, S. 275) redet er wegwerfend von Augustinus: ein Franzose, der unter religiöser Verfolgung gelitten habe, möge den Afrikaner nicht, der sie gut heiße; er beruft sich auf Hobbes, der im Privatgespräche einmal gesagt hat: die Werke des Augustinus seien immer zu teuer bezahlt, und wenn man sie noch so billig kaufe.

Er glaubt nicht einmal an die Unsterblichkeit der Seele, ist also noch unchristlicher als der Deist Herbert; einzig und allein der Wille, das Interesse, der Wunsch, nicht ganz vernichtet zu werden, habe diese Meinung aufgebracht (III, S. 114). Die dogmatischen Streitigkeiten kümmern ihn nicht, der eben nur durch Zufall der Geburt ein Katholik geworden ist. Millionen von Menschen seien wegen unbewiesener Lehrsätze zugrunde gegangen; das werde nicht aufhören, jusqu'à ce que la religion repasse de la curiosité de nos esprits à la tendresse de nos coeurs (III, S. 129); er stand trotz aller Spöttereien den „Quietisten" doch nahe. Er führt (in einer kleinen Abhandlung für Madame Mazarin IV, S. 74) einen holländischen General an: „Die Menschen müssen aus der christlichen Religion wieder entfernen, was sie hineingetan haben; dann wird es nur noch eine einzige Religion geben, einfach in der Lehre, rein in der Moral." Unerbittlich ist er immer gegen die Frömmigkeit, die dévotion; unzählige Male erinnert er an das Sprichwort „Junge Hur', alte Betschwester". Man kommt zur Gottesliebe mit einer Seele, die an Laster gewöhnt war; man liebt Gott, wie man Menschen geliebt hat, man bleibt so ungerecht, eitel und eigensüchtig, wie man früher war. Auch im Kloster ist es nicht

anders; zu Zeiten klagt man über die verlorenen Freuden, zu anderen Zeiten über die begangenen Sünden (S. 163). Ein wirklicher Glaube ist selten; die Religion hat entweder zu viel oder zu wenig Macht über uns (S. 275); wir schwanken unsicher zwischen Natur und Religion. Bei den meisten Christen ist eher Sehnsucht nach dem Glauben da, als echter Glaube. „Ich habe Fromme gekannt, die — in einem gewissen Kampfe zwischen Herz und Kopf — Gott wahrhaft liebten, ohne ihn so recht zu glauben" (IV, S. 279). „La dévotion est la dernière de nos amours, où l'âme qui croit aspirer seulement à la félicité de l'autre vie, cherche sans y penser à se faire quelque douceur nouvelle en celle-ci" ... „La dévotion fera retrouver quelquefois à une vieille des délicatesses de sentiment et des tendresses de coeur, que les plus jeunes n'auraient pas dans le mariage ou dans une galanterie usée. Une dévotion nouvelle plaît en tout, jusqu'à parler des vieux péchés dont on se repent; car il y a une douceur secrète à détester ce qui en a déplû et à rappeller ce qu'ils ont eu d'agréable" (S. 280). „Le sacrifice qu'on fait à Dieu, c'est de lui offrir des dégoûts, dont on cherche à quelque prix que ce soit à se défaire" (S. 281). „J'en ai connu qui faisaient entrer dans leur conversion le plaisir du changement; j'en ai connu qui se dévouant à Dieu goûtaient une joie malicieuse de l'infidélité qu'elles pensaient faire aux hommes" (S. 285). „Pour quelques unes, Dieu est un nouvel amant."

Sein letztes Wort über die Frömmigkeit läßt er (IV, 396) in einem gereimten Dialoge eine unglückliche Nonne aussprechen:

„L'esprit est un mérite auprès d'elle (l'Abbesse) odieux;
Qui n'est pas imbécille y passe pour impie."

Mit dieser Erklärung ist Saint-Evremond der wahre Vertreter seiner Zeit und seiner Standesgenossen; er konnte, ein Erzeugnis der Aufklärung, um so stärker auf die Hofleute in Frankreich und England zurückwirken, als er in philosophischer Gründlichkeit nicht allzuhoch über ihnen stand. Er beansprucht in der Philosophiegeschichte einen sehr kleinen, in der Kulturgeschichte einen breiten Raum; er sprach in scharfgeprägten Sätzen offen aus, fast ganz offen, was alle Welt unklar und feige dachte.

Fern von allen philosophischen und theologischen Interessen oder Bindungen war bei Saint-Evremond, dem schreiblustigen Franzosen in England, ein wenig praktische Religionsvergleichung lebendig geworden, noch ganz unwissenschaftlich, aber um so wirksamer. Um die gleiche Zeit wurde eine allgemeine, nicht minder oberflächliche Religionsvergleichung Mode, besonders in französischen Büchern, für die ich den Gattungsnamen Reiseromane vorschlagen möchte; erfundene Reisebeschreibungen, in denen

gern die Religionen neu entdeckter „wilder“ Völker gerühmt wurden, offen oder versteckt zum Nachteile des Christentums. Die ebenfalls schon aufklärerischen oder doch duldsamen Religionsgespräche, die uns bisher beschäftigt haben, hatten nur Christen, Juden und Türken und etwa noch Griechen zusammengeführt und waren theologisch gerichtet. Jetzt hatte sich die Erdkunde erweitert, Amerika und seit der Mitte des 17. Jahrhunderts auch Australien waren entdeckt; und wenn es auch übel bestellt war um die Völkerkunde, so konnte doch die neue Religionsvergleichung, zum Scheine wenigstens, auf amerikanische und australische Volksreligionen hinweisen. Die Utopien von Campanella und Morus hatten mit ganz phantastischen Mitteln Idealstaaten zu schildern und zu empfehlen gesucht, obgleich wenigstens Morus schon von Entdeckungsreisen beeinflußt war; jetzt verwandelten sich die immerhin noch gelehrten Staatsromane in populär geschriebene, realistischere und lustigere Reiseromane, denen jedoch die ernste Absicht nicht fehlte, Kritik zu üben an den Zuständen der Alten Welt. Wie so oft auch in früherer Zeit, wurden die Entdeckungsfahrten und Entdeckungsseglungen im Dienste des Handels und der Politik unternommen, nützlich für die Geistesbefreiung.

de la Hontan

Zu den aufklärerischen Reiseromanen gehört auch eine Schrift, die 1704 zu Amsterdam herauskam: „Dialogues de Monsieur le Baron de la Hontan et d'un sauvage dans l'Amérique“. Der Verfasser, eben der Baron de la Hontan, soll zu Hannover in großem Elend gestorben sein. Das deistische Büchlein gelangte zu der Ehre, für ein Quellenwerk der Philosophiegeschichte gehalten zu werden; von dem sonst so zuverlässigen und besonnenen Brucker, der („Kurtze Fragen“ VII, S. 1205) seiner Philosophia exotica ein kleines Kapitel über die Philosophie der Kanadeser, d. h. der Huronen und Irokesen, anfügte, ohne irgendetwas zur Sache beibringen zu können, außer den erfundenen Religionsgesprächen von de la Hontan. Brucker hat ganz richtig bemerkt, daß die deistischen Anschauungen der Wilden von Kanada nur des Schreibers eigene Anschauungen sind; aber die Sätze scheinen ihm so viel Ähnlichkeit zu besitzen mit den Lehren der Chinesen und Japaner, daß er sie dennoch als die Meinung der amerikanischen Nordländer vorträgt. Der große Geist, der Schöpfer der Welt, habe den Menschen die Vernunft verliehen, mit deren Hilfe sie Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht unterscheiden können. Der große Geist habe seine Freude an der Ruhe der menschlichen Seele, habe einen Abscheu vor der verderblichen Unruhe des Gemüts. Der Tod sei das Erwachen aus dem Traume des Lebens. Solange er lebe, solle der Mensch nicht grübeln über unsichtbare, überirdische, unwahrscheinliche Dinge. Die Seelen kommen nach diesem Leben in das Land der Seligen; es sei aber

ungewiß, ob daselbst besondere Aufenthaltsorte für die Guten und für die Bösen seien, weil man nicht wissen könne, ob das, was wir für böse halten, auch vor Gott böse ist.

Der Verfasser behauptet, er habe über zwölf Jahre bei den Indianern von Kanada gelebt; es braucht nicht erst ausdrücklich gesagt zu werden, daß die unchristlichen Gedanken mit einer angeblich kanadesischen Philosophie so wenig zu tun haben, wie der Name des Wilden, Adario, mit der Sprache der Huronen oder Irokesen.

Sevaramben

Beachtenswerter in jeder Beziehung ist ein Buch über Sitten und Religion der Australier, über die australischen Sevaramben. Für den Verfasser galt lange Zeit der gelehrte, nicht darum allein des Atheismus verdächtige Isaac Vossius; aber auch Leibniz wurde für den Verfasser gehalten; nach einer Mitteilung jedoch, die Thomasius in seine Monatsgespräche aufnahm und die Trinius ohne Angabe der Gründe für richtig hält, hatte ein Franzose den kecken Reiseroman geschrieben, ein Herr aus Allais namens Vairasse, ein Jurist. Morhof (Polyhistor I, S. 74), der in seinem Buche den Verfasser nicht nannte, aber unter Freunden den Vossius dafür ausgab, rechnet ihn zu den Atheisten und Naturalisten, rühmt aber das Reisewerk um des Wissens und um der sorgfältigen Schreibart willen. Die außerordentliche Bedeutung des Sevarambenbuches liegt in seiner sozialen Richtung; seine Nachwirkung war noch stärker als die von Campanellas „Civitas Solis“, weil die französischen Kommunisten Fourier und Cabet noch viele Gedanken daraus entnahmen. Doch auch als religiöser Freidenker wurde Vairasse nicht vergessen. Nicht mit Unrecht vergleicht Gottsched die sich bescheidende Religiosität der Sevaramben mit dem skeptischen Standpunkte Bayles; in einigen Anmerkungen zu Bayles Artikeln „Sadeur“ und „Simonides“, aber auch noch in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung der „Theodicee“ (S. 56) ist Gottsched mit gewohnter Beschränktheit auf diese Vergleichung zurückgekommen.

Die Religion der Sevaramben ist ein wirklich reiner Deismus, ein reinerer als der von Herbert, weil er gar nichts zu wissen behauptet; das Gebet an das höchste Wesen läßt keinen Zweifel daran zu, und die kauderwelschen Worte des Gebets sollen wohl die uns ebenso unverständlichen Ausdrücke für unsere Götter und ihre Geheimnisse leise verspotten. „Alle Dinge verkündigen uns, daß du bist, aber nichts kann uns deine Natur erklären und uns deinen Willen entdecken; woraus wir denn schließen, es sei dein Wille, daß wir dich nirgends anders als in deinen Werken suchen sollen, weil du dich nicht anders offenbaren wollen.“

Das Buch, das sehr selten geworden ist, ist 1682 zu Paris und Brüssel in vier Bändchen erschienen, unter dem Titel „L'Histoire des Sevarambes,

peuples qui habitent une partie du troisième continent, communement appellé La Terre Australe. Contenant un conte exacte du Gouvernement, des Moeurs, de la Réligion et du Langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnue aux peuples de l'Europe. Traduit de l'Anglois." Eine recht sorgfältige deutsche Übersetzung, hübsch gedruckt, aber durch scheußliche Kupfer verunziert, erschien 1689 zu Sultzbach, unter dem gleichfalls langatmigen Titel: „Geographisches Kleinod, aus zweyen sehr ungemeinen Edelgesteinen bestehend, darunter der erste Eine Historie der Neu-gefundenen Völcker Sevarambes genannt, welche einen Teil des dritten festen Landes, so man sonsten das Süd-Land nennet, bewohnen; darinnen eine gantz neue und eigentliche Erzehlung von der Regierung, Sitten, Gottes-Dienst und Sprache dieser denen Europäischen Völckern biß anhero noch unbekannten Nation enthalten: der ander aber vorstellet Die Seltzamen Begebenheiten eines englischen Kauff-Herrn" usw. usw. (Der zweite Teil bringt eine ganz geschmacklose und langweilige Beschreibung von Algier; genannt ist ein J. G. Pfeiffer, ein protestantischer Theologe jüdischer Abstammung, nachher ein Anhänger von Dippel, Naturalist und Romanschriftsteller. Ob dieser Mann nur die Geschichte der Sevaramben oder auch die Seltsamen Geschichten des englischen Kaufherrn bloß übersetzt oder den zweiten Teil des Geographischen Kleinods selbst verfaßt hat, kann uns gleichgültig sein; interessanter ist, daß der Name dieses Pfeiffer noch 1785 mitgenannt wurde, als man nach dem Urheber der Wolfenbüttler Fragmente forschte. Ich verdanke dieses Wissen einem handschriftlichen Vermerk in dem Exemplar der Kgl. Bibliothek von Berlin.)*)

Der Verfasser des Originals wird also wohl der französische Jurist Denis Vairasse gewesen sein; man kann als sicher annehmen, daß dieser seinen eigenen Namen kannte, als er aus ihm durch ein Anagramm den Namen des Begründers seines utopischen Sonnenstaates bildete; da nun dieser Gesetzgeber Sevaris heißt, müßte der Name des Franzosen eigentlich Veiraß gelautet haben. Aus den Zueignungen zu den beiden ersten Bändchen ist übrigens zu entnehmen, daß dieser Veiraß oder Vairasse, der sich da D. V. D. E. L. unterschreibt, ein überzeugter Anhänger des

*) Im Jahre 1783 erschien eine neue deutsche Übersetzung, verfaßt von dem Dichter des vielgelesenen „Siegfried von Lindenberg". Die Anzeige in Nicolais „Allgem. D. Bibliothek" (Band 56, S. 143) kennt schon das eine Anagramm, Sevaris für Veiras, und empfiehlt das aufklärerische Buch. „Es war eine Zeit, da man dem Verfasser gefährliche Absichten gegen die Religion beimaß, weil er heimtückische, verfolgende Priester aufführte, die betrügerische Wunder taten, welche mit einigen Wundern Mosis Ähnlichkeit hatten, und weil er den Sonnendienst der Sevaramben, nach dem Dienst des wahren Gottes, für den vernünftigsten Gottesdienst hielt. Wir wollen nicht hoffen, daß die Ketzermacher unserer Zeit diese Urteile zum Nachteil der neueren Übersetzung wieder aufwärmen werden."

neuen physiokratischen Systems war, das Glück der Staaten in der Zunahme der Bevölkerung erblickte, also leicht dazu kommen konnte, die unchristliche Vielweiberei anzupreisen. Sonst ist der Verfasser wie fast jeder Aufklärer bemüht, bei aller Anerkennung der überaus vernünftigen Sonnenanbeter seine eigene Rechtgläubigkeit (er ist Katholik) ins rechte Licht zu setzen. Die schriftstellerische Begabung des Utopisten war nicht unbedeutend; eine Novelle, die gegen das Ende des Werkes als eine Probe der sevarambischen Dichtkunst eingefügt ist, fesselt durch eigentümliche Schönheit. Trotzdem kann sich „L'Histoire des Sevarambes" mit den Utopien von Thomas Morus und Campanella an eindringlicher Kraft nicht messen; es handelt sich mehr um ein Unterhaltungsbuch, eben um einen der beliebten Reiseromane, die Weltverbesserungspläne sind, wie beiläufig mit leisem Spotte und milder Überlegenheit vorgetragen, ohne jeden Fanatismus.

Das Reich der Sevaramben wird ungefähr dort vorgestellt, wo seit Anfang des 17. Jahrhunderts ein fünfter Kontinent, Australien oder das Südland, angenommen wurde, seit der Mitte des Jahrhunderts auch Neuholland genannt, wo aber eine Durchforschung noch nicht gelungen war. In dieses gelobte Land gelangt nach bunten Abenteuern im Jahre 1407 Sevaris, der Sohn eines persischen Sonnenpriesters, in Begleitung seines Lehrers, des ebenso abenteuerreichen Christen Giovanni. Er findet ein rohes aber gutartiges Volk von Sonnenanbetern vor und beschließt, weil seine Heimat vom Islam unterjocht ist, im Südlande einen idealen Sonnenstaat zu errichten. Er macht sich nach siegreichen Kriegen zum Vizekönig oder Statthalter (König ist der Sonnengott), verbessert Sitten und Gesetze des Reiches, dem er seinen Namen gegeben hat, und hinterläßt die Regierung nach langer und glücklicher Herrschaft einer geordneten Wahlstatthalterschaft. Er will weder als ein Gott verehrt werden, noch die Erblichkeit der Statthalterschaft in seinem Hause erhalten. Sevaris hat in Moses und Christus große Menschen gesehen, die Mohammedaner aber als die Feinde seiner Heimat gehaßt.

Die Staatseinrichtungen des Sevaris sind nicht unwesentlich für die Geschichte der politischen Aufklärung. In seinem Reiche herrscht Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, unter einer Heliokratie, den absoluten Statthalter an der Spitze. Es gibt kein Privateigentum und der Unterschied der Stände ist aufgehoben, natürlich auch die Erblichkeit von Würden. Die Kinder gehören von ihrem siebenten Jahre an dem Staate. Alle Bürger müssen arbeiten, aber nur acht Stunden täglich; es gibt kein Geld, aber überall ist Wohlstand. Die Lüge ist unbekannt. Sie haben das Evangelium niemals gesehen, aber sie sind besser als die Christen. Sie

haben keine Sitten oder Gewohnheiten, die nicht auf der Vernunft begründet wären.

Auf den Zusammenhang zwischen der politischen und der religiösen Aufklärung, zwischen dem weltlichen Kommunismus und der christlichen Verachtung aller irdischen Güter, habe ich bereits bei Gelegenheit des berühmtesten aller Staatsromane, der „Utopia", hingewiesen. Man weiß, daß die Forderung der Gütergemeinschaft, die sich jetzt gern einen sozialistischen Kollektivismus nennt, noch im 19. Jahrhundert oft und falsch mit dem angeblichen Kommunismus der apostolischen Zeit begründet wurde. Der Verfasser der „Geschichte der Sevaramben" aber hatte für seinen Staatsroman, wie ich annehmen zu dürfen glaube, ein Vorbild in unmittelbarer Nähe, den Versuch einer kommunistischen Kolonie, die zugleich eine neue religiöse Sekte war. Ich denke da an die Kolonie der Labadisten in Surinam, die 1680 unternommen wurde, freilich schon 1688 wieder Bankerott machte. Auch diese Sache war abenteuerlich genug. Der Gouverneur von Surinam, ein Verwandter von Labadies reicher Witwe, hatte sie und ihre Gemeinde eingeladen, oder war vielleicht von den schwärmerischen Frauen dazu überredet worden, daß sie den Idealstaat in Niederländisch-Guayana, in Venezuela, schüfen; der Gouverneur wurde von seinen eigenen Soldaten, die von der Gütergemeinschaft nichts wissen wollten, ermordet, und so wurde der Versuch ein Fehlschlag, wie bald darauf ein zweites Experiment am Hudsonfluß in Nordamerika. Man kann sich vorstellen, wie mächtig das Wagnis der eigentlich niederländischen Labadistengemeinde auf die Phantasie der Zeitgenossen wirkte; auch der Entdecker und bewundernde Schilderer des Sevarambenreiches wird uns als ein Holländer vorgestellt.

Labadisten

Nur um seiner kommunistischen Lehren willen darf uns hier dieser Sektierer Labadie beschäftigen, der wahrlich sonst kein Aufklärer war, sondern nur einer der vielen Ketzer, die Gottes Wort nach ihrer persönlichen Eingebung auslegten und diese persönliche Eingebung zur Richtschnur ihrer Anhänger machten. Der kommunistische Einschlag in der Lehre Labadies ist von ihm selbst und von seinen Schülern öfter geleugnet worden; der Pietist Spener, übrigens ein Verteidiger Labadies, war über einen solchen politischen Radikalismus entsetzt; heute weiß man mit Sicherheit, daß Labadie wirklich nach allen seinen Kreuz- und Querzügen aus der Not eine Tugend machte und zu einem halb kirchlichen, halb weltlichen Kommunismus in seiner kleinen Gemeinde gelangte. Jean de Labadie oder auch de la Badie (1610 bis 1674) war ein Südfranzose; eigenwillig und wohl auch eigensinnig, blieb er nicht lange bei den Jesuiten; er trat aus dem Orden aus, angeblich aus Gesundheitsrücksichten, blieb aber

Labadie

noch über zehn Jahre katholischer Priester, ein Volksprediger à la Huguenote, wie die Jesuiten spotteten. Erst 1650 trat er zur reformierten Kirche über, auch da ein Ketzer, auch da bestrebt, die deformierte Kirche ernsthaft zu reformieren. Seine Schriften, die bereits damals evangelischen Verzicht auf irdische Güter forderten, übrigens den Lehren der späteren Brüdergemeinde nahe kamen, erregten in Genf Anstoß, weckten aber helle Begeisterung bei einigen schwärmenden Männern und Frauen (Anna Maria von Schürman) in Holland, die ihn nach Middelburg beriefen. Wieder wurde er der Landeskirche lästig und von einer Synode verurteilt; in dieser Zwangslage, von gelehrten Männern und reichen Weibern unterstützt, trennte, separierte er sich von der Landeskirche, gründete eine eigene Gemeinde, die dann nach neuen Verfolgungen in einer Art Kloster (das Zusammenleben von Männern und Frauen wurde lebhaft getadelt) zu Herford (1670) eine Zuflucht fand. Hier dürfte allerdings der Kommunismus praktisch nicht gar verschieden gewesen sein von dem der Mönche, die persönlich arm waren, aber ihren Orden reich zu machen strebten: die Gemeinde lebte von dem Gelde der reichen Genossinnen. Abermals setzte die Verfolgung ein; auf Grund des Westfälischen Friedens, der nur die drei Konfessionen anerkannt hatte, wurden die Labadisten als gefährliche Wiedertäufer behandelt, vom Reichskammergericht, obgleich Moritz von Oranien und der Große Kurfürst sie zu schützen suchten. Die Leute wanderten 1672 nach Altona aus, wo Labadie zwei Jahre später starb. Seine Gemeinde überlebte ihn als blühende Gesellschaft nur etwa fünfzehn Jahre. Sie ließ sich, nicht viel über einhundertfünfzig Seelen stark, in Westfriesland nieder und bildete dort einen kleinen sozialistischen und kommunistischen Staat im Staate. Wie im Sevarambenreiche war die Herrschaft in den Händen des Priesters, eines Freundes und Schülers von Labadie, der Yvon hieß; wie im Sevarambenreiche war die Verfassung theokratisch und räumte den Frauen unerhörte Rechte ein. Im Jahre 1703 gab es nur noch etwa dreißig Labadisten; nach 1732 hört man nichts mehr von einer Labadistengemeinde. Manche von ihren sozialen Neuerungen sind — wie gesagt — von der Brüdergemeinde wieder aufgenommen worden.

Bezüglich der religiösen Aufklärung des Sevaramben-Buches ist nun auf einen Punkt hinzuweisen, der bisher nicht beachtet worden ist. Der Religionsstiftung des Sevaris liegt wie selbstverständlich die Betrügerhypothese zugrunde, nach welcher alle Weltreligionen von bewußten Volkstäuschern eingerichtet worden sind. Auch Sevaris ist ein solcher Betrüger, in menschenfreundlicher Absicht. Ein edler Betrüger. Der Sonnengott habe ihn mit Geschützen (im Jahre 1407, aus Persien) nach dem Süd-

lande gesandt, um es an seinen Feinden zu rächen, der Sonnengott, der mit ihm in heimlicher Verbindung stehe, verlange bei schwerer Strafe Gehorsam und habe ihn zum Statthalter ernannt. Beim Bau des Sonnentempels war gleich ein Gewölbe vorgesehen worden, aus welchem die Gesangsstimmen so heraustönten, als ob sie von weiter Ferne herkämen. Alle seine Verordnungen wurden für Eingebungen des Sonnengottes ausgegeben. Von einem anderen Betrüger, der unmittelbar vor dem Auftreten des Sevaris das Südland beherrscht und sich gar für einen Sohn des Sonnengottes erklärt hatte, unterschied sich Sevaris nur durch den guten Zweck, nicht durch die schlechten Mittel; die Darstellung der Streiche dieses gemeinen Betrügers und seiner Priester ist voll von versteckten Bosheiten gegen die Wunder Moses' und Jesu und gegen Einrichtungen der katholischen Kirche. Nach der Tendenz des Verfassers ist also die Religion der Sevaramben die Erfindung eines Betrügers; aber sie ist gut, weil sie vernünftig ist. Ein duldsamer Deismus, der außer der Wohltäterin Sonne auch noch dem Schöpfer der Sonne Ehrerbietung erweist, dem unbekannten Gotte. Der Gottesdienst schreibt vor, daß man sich vor drei Symbolen zu beugen habe: vor dem Bilde der Sonne, vor dem Bilde einer nährenden Amme und vor einem schwarzen Vorhang, der die unbekannte Ursache der Welt darstellte. Es herrscht aber eine unbedingte Gewissens- und Redefreiheit, „da doch im Gegenteil in anderen Ländern und Königreichen die Religion unter der Larve der Gottesfurcht oftmals zu einem Deckmantel der unmenschlichen und gottlosen Taten dienen muß" (S. 247). In dem glückseligen Sevarambien werde ein heiliger Glaube nicht in Wut und Grausamkeit verkehrt, werde ein wilder Pöbel nicht von blindem Eifer zu Mord, Aufruhr und Brandstiftung erregt. Da raffe auch die Heuchelei nicht Güter und Ämter. Nur aus Wißbegier werde gestritten, über die Religion mit der gleichen oder noch mit größerer Mäßigung als in Europa über die Philosophie. Die Staatsreligion sei im Südlande mehr auf Vernunft als auf Offenbarung gegründet, und darum rede man von ihr ohne Heftigkeit. Also dürfe dieser Religion höchstens das himmlische Licht des Evangeliums vorgezogen werden. (Diese Vorsicht fehlt nie.)

Zu der Annahme eines höchsten Wesens über der Sonne, eines Schöpfers der Sonne, war Sevaris durch den Christen Giovanni geführt worden; eben aber weil dieses höchste Wesen für uns unerkennbar ist, wird es durch einen schwarzen Schleier über dem Altar der Sonne angedeutet. Dieser große Gott habe sich unsichtbar gemacht und verlange keinen anderen Dienst, als der der Sonne gebühre, der Verteilerin aller Gnaden. Die drei Symbole (schwarzer Vorhang, goldene Kugel, Säugamme) bedeuten

also auch die dreierlei Pflichten gegen das höchste Wesen, gegen die Sonne und gegen das Vaterland.

Über die Unsterblichkeit der Seele denkt man in Sevarambien verschieden; die Staatsreligion und das gemeine Volk halten an der Unsterblichkeit fest. Beachtenswert ist dabei, was unser Bericht über das Sevarambenreich von den Nachkommen des Christen Giovanni zu erzählen weiß; der Einfluß der sevarambischen Vernunftreligion ist so stark gewesen, daß auch diese Leute, obgleich sie sich nach wie vor katholisch nennen, vom wahren Glauben abgefallen sind; Christus ist ihnen kein Gott, sondern nur der vorzüglichste unter den Engeln, das Abendmahl kein Sakrament, sondern nur ein Erinnerungszeichen; dem Papste gebühre Ehrerbietung, aber nicht Gehorsam. Viele Einrichtungen und Sitten der Sevaramben sind offenbar demonstrativ gegen die Gewohnheiten der christlichen Völker erfunden: die Leichen werden verbrannt, der Kalender kennt keine Wocheneinteilung, also keinen Sonntag.

Eine hübsche Vorstellung von dem Deismus der sevarambischen Vernunftreligion geben die beiden Gebete an die Sonne und an den unbekannten Gott, der freilich desto mehr unverständliche Namen hat. Im Gebete an die Sonne heißt es (Übersetzung S. 141): „Du bist für dich selbst vollkömmlich schön; du machst auch alle Dinge schön und nichts kann dich schön machen. ... Du bist unendlich liebenswert und nichts ist liebenswert ohne dich ... Ist deine Guttätigkeit anbetungswürdig und breitet sich selbige dermaßen überall aus, so ist dein Zorn nicht weniger zu fürchten; ... und wenn deine Gütigkeit die Heftigkeit deines Zornes nicht aufhielte, so würdest du die Gottlosen und Widerspänstigen, die deine Gottheit nicht anbeten, gänzlich vertilgen.“ Während so das Vernunftgebet an die Sonne noch recht lebhaft an die blasphemischen Zumutungen offenbarter Religionen erinnert (der Dank für die von Sevaris mitgebrachten Kanonen, die ein Geschenk der Sonne sein sollen, ist ein starkes Stück und erinnert wieder daran, daß der edle Sevaris eben doch ein Betrüger war), wird an dem Feste des großen Gottes, das alle sieben Jahre nur einmal gefeiert wird, ein reineres Wort an die Gottheit gerichtet, eigentlich mehr ein agnostisches Bekenntnis zum Deismus als ein Gebet.

Ein Ergebnis zugleich der religiösen Freigeisterei und der physiokratischen Aufklärung ist überall in dieser Schrift die Behandlung des Geschlechtslebens und der Ehe; wir dürfen da nicht außer acht lassen, daß es nichtswürdige und gewerbsmäßige Verleumdung war, wenn den Ketzern seit den ältesten Zeiten von der Kirche die tollste Unzucht vorgeworfen wurde, daß aber manche Ketzer und die meisten Aufklärer über das Geschlechtsleben und die Ehe natürlicher und freier dachten als die

Kirche. Für die Tendenz des Verfassers der Sevarambengeschichte ist es nun beachtenswert, daß er schon vor der Entdeckung des Sevarambenreiches und seiner Utopien die Weibergemeinschaft einführen läßt, nach dem Schiffbruch, da die Besatzung in der Stärke von dreihundert Männern und siebzig Frauen sich auf ein scheinbar unbewohntes Land gerettet hat; mit dem äußersten Zynismus wird da die Weibergemeinschaft geordnet, als ob die Leute keine Christen wären: von den Offizieren erhält jeder eine Frau für sich, die anderen dürfen je nach Rang und Alter mehr oder weniger Nächte eines Weibes in Anspruch nehmen. Nachher tadeln die Sevaramben solche Sitten, weil sie wohl die Vielweiberei gutheißen, aber nicht die Vielmännerei. Die Schiffbrüchigen bekommen zwar, solange sie Gäste der Sevaramben sind, Beischläferinnen zugewiesen, müssen sich aber bald der Landesordnung fügen, die das Kinderzeugen wie in einer idealen Menschenzuchtanstalt gesetzlich verfügt hat, etwa so, wie es einige Weltverbesserer heute Eugenie nennen.

Ich habe noch etwas über die Einkleidung dieses Staats- und Reiseromans nachzutragen. Für den Verfasser wird ein französischer Kapitän namens Siden ausgegeben, der in der Beschreibung des Sevarambenreiches seine eigene Geschichte erzählt; die Wahrhaftigkeit des Berichtes soll durch viele Dokumente und realistische Züge über jeden Zweifel erhoben werden; der Scherz wird aber noch deutlicher, als er es ohnehin wäre, durch meine winzige Entdeckung, daß Siden nur ein Anagramm des Taufnamens Denis ist, wie Sevaris ein Anagramm des Namens Veiraß. Denis Veiraß ist Stifter und Beschreiber des Sevarambenreiches in einer Person.

Der Hauptmann Siden unternimmt also nach einigen geringeren Abenteuern im Jahre 1655 eine Seereise nach Ostindien, wird nach dem Südlande verschlagen und mit der ganzen Besatzung irgendwo auf dem vierzigsten Breitengrade gerettet. Die Schiffbrüchigen erleben eine Robinsonade, bis sie von den Sevaramben gastlich aufgenommen werden. Auf der Reise nach der Hauptstadt lernen sie die hohe Kultur ihrer Gastfreunde schätzen; da wird der beschwerliche Weg über das Gebirge schon im 17. Jahrhundert durch einen Tunnel und durch eine Seilbahn überwunden. Siden gründet mit mehreren Weibern eine kinderreiche Familie, sehnt sich aber nach einem Aufenthalte von fünfzehn Jahren zu der Frau und dem Kinde in der Heimat zurück, erlangt die Erlaubnis zur Heimkehr und reist zunächst ohne besondere Fährlichkeiten im Jahre 1671 über Persien und Smyrna nach Hause. Aus der Vorrede erfahren wir noch, daß Hauptmann Sidens Schiff im Ärmelkanal von den Engländern angegriffen und der Kapitän tödlich verwundet wurde. Er hinterließ die Hand-

schrift seiner Sevarambengeschichte dem Wundarzte, der nichts damit anzufangen wußte und die Papiere endlich dem Herausgeber des Buches anvertraute.

Ein Anhang über die sevarambische Sprache kann nur denjenigen interessieren, der sich zu erinnern vermag, daß in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bereits die wiederum aufklärerischen Versuche begannen, eine sogenannte philosophische Grammatik und eine Verbesserung der Volkssprachen in Angriff zu nehmen. Da man die Sprache wie die Religion für Erfindungen hielt, schien es eine leichte Sache, diese Erfindungen zu vervollkommnen. Siden berichtet, daß Sevaris die Sevarambensprache zu der bequemsten und zierlichsten Mundart der Welt gemacht habe.

Zweiter Abschnitt

Fréret, Montesquieu, Voltaire

Nüchtern und klar, einfach und tapfer, ohne Rücksicht und ohne Bosheit hat sich im Anfang des 18. Jahrhunderts nur Einer zum Atheismus bekannt, ein Franzose, Nicolas Fréret. Der Name dieses ernsthaftesten und weitaus stärksten unter allen Freidenkern ist so gut wie unbekannt. Ein Beispiel dafür, wie die Klugheit der kirchlichen und die Feigheit der liberalen Skribenten sich wirkungsvoll zum Totschweigen eines ebenso bedeutenden wie unbequemen Mannes vereinigen können. Die Taktik der kirchlichen Skribenten bestand darin, die eigentlichen Gottesleugner gar nicht erst zu nennen, die Deisten und Pantheisten dagegen, seitdem man sie nicht mehr verbrennen konnte, als gefährliche Atheisten und als verworfene Menschen mit allen Waffen der Lüge zu bekämpfen; die Taktik der Liberalen oder Halben bestand darin, die Deisten und die Pantheisten fast über Gebühr zu preisen und sich an den eigentlichen Gottesleugnern, damit man sich ja nicht kompromittierte, vorbeizudrücken. So konnte es kommen, daß in den bekanntesten Handbüchern der Philosophiegeschichte der Name Fréret fast nicht zu finden ist; selbst F. A. Lange kennt den Namen nicht.

Fréret

Nicolas Fréret wurde 1688 zu Paris geboren, genau hundert Jahre vor Schopenhauer. Er starb 1749 im Geburtsjahre Goethes. Zu seiner Zeit ein berühmter Historiker. Er war Mitglied der Akademie und in seinen letzten Lebensjahren ihr beständiger Sekretär. Trotzdem ein tapferer Mann in Politik und Wissenschaft; seine Eintrittsrede (1714) benützte er, gegen die kriecherische Sitte solcher Anlässe, zu Angriffen gegen den Regenten Philipp von Orléans und büßte seinen Mut sechs Monate in der

Bastille; gegen Newtons Chronologie des Altertums, die er übersetzte, polemisierte er mehrfach und gründlich, verteidigte gegen Newtons Bibelglauben das Recht der Wissenschaft auf größere Zeiträume. Fréret war noch ein freier Gelehrter von der Universalität Bayles: Philosoph, Mythologe, Historiker und Geograph, überall schon ein moderner Philologe.

Seine religionsfeindlichen Schriften hat er selbst nicht herausgegeben; dies hatte zur Folge, daß sie ihm von ängstlichen Leuten später abgesprochen wurden. Es läßt sich nicht leugnen, daß in die vier Bände philosophischer Schriften, die unter seinem Namen herauskamen, eine ganze Anzahl von Fälschungen eingeschmuggelt worden sind, nach der Sitte der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärer fälschten und ließen ihre Mittel durch den Zweck heiligen, wie die Frommen das ganze Mittelalter hindurch gefälscht hatten. Wir haben aber keinen Grund, dem starken Fréret, der sich bei leichteren Arbeiten gern von seinen gelehrten Studien erholte, den Ruhm zu nehmen, daß er auch die kritische Untersuchung der Verteidiger der christlichen Religion (erschienen 1767) und den Brief Thrasybules (erschienen 1758) verfaßt habe. Naigeon, der erste Herausgeber dieses Briefes, wäre kein klassischer Zeuge für die Autorschaft Frérets, um mancher Sünden willen; doch Bougainville, Frérets Schüler und Nachfolger an der Akademie, ein Bruder des berühmteren Offiziers und Seefahrers, des Grafen von Bougainville, der Geschichtschreiber Bougainville also (geb. 1722, gest. 1763), scheint mir trotz aller akademischen Zurückhaltung keinen Zweifel daran zu lassen, daß Fréret ein entschiedener Freigeist war und sich noch mit ganz anderen Dingen beschäftigte als mit seinen fachmännischen Untersuchungen.

Die Schrift Frérets, um die es sich mir besonders handelt, ist betitelt „Lettre de Thrasibule à Leucippe" (Leucippe ist als ein Frauenname zu denken). Der Brief wurde angeblich schon 1722 geschrieben, vielleicht wirklich um die Schwester des Verfassers vom Eintritte in ein Kloster zurückzuhalten; es ist aber auch möglich, daß diese Anekdote erst durch die Einkleidung der Abhandlung in die Form eines Briefes entstanden ist.

Naigeon, der sie im zweiten Bande seiner Encyclopédie Méthodique, Abteilung Philosophie, 1792, wieder abgedruckt hat, erzählt, er habe mehr als zwanzig Manuskripte verglichen, sie seien alle mehr oder weniger unvollständig und fehlerhaft gewesen, er habe sich also gezwungen gesehen, den Sinn oft nach eigenem Ermessen herzustellen.

Der Brief an Leucippe beginnt also mit einer sehr eindringlichen und psychologisch feinen Warnung vor der Hingabe an das Klosterleben. Sei man so unglücklich, der Erkenntnis der Wahrheit beraubt zu sein, dann sei freilich der Zustand einer ununterbrochenen Frömmigkeit der wünschens-

werteste. Leucippe sei nach ihrer Natur nicht in diesem Zustande; sie solle also ihre Vernunft gebrauchen und nicht auf alle Lebensfreuden verzichten.

„Denn wer sagt uns, daß es außer dieser Welt und abgesehen von den Einzelwesen, deren Vereinigung sie ist, ein höchst gutes und weises Wesen gibt? Wer sagt uns, unzweideutig zu reden, daß es außer uns eine solche Gottheit gibt . . ., mit Verstand und Willen begabt, im Besitze eines äußersten Grades von Güte, von Gerechtigkeit, von Klugheit und von all den anderen Eigenschaften, die in menschenähnlichen Wesen Vorzüge sind?"

Ich möchte gleich hier einflechten, daß dieser kühne Bekenner schon vor zweihundert Jahren mehrfach dem sprachkritischen Gedanken sehr nahe kam (er hatte da die Gedanken Lockes weiter gedacht), daß nämlich Gott und Gottheit bloße Worte wären, hinter denen keine Realität stünde. „Nur zu häufig gibt es in der Gemeinsprache solche Ausdrücke, welche im Geiste derer, die sie anwenden, nur eine Art von Trugbild (phantôme) erregen, dem sie aber eine Realität zuschreiben, die das begleitende wirre Bild niemals gehabt hat; die Worte Gottheit, Schicksal, Vorsehung usw. sind von dieser Zahl; daher kommt es, daß diejenigen, die von diesen Dingen reden, weder untereinander noch mit sich selbst einig sind. Sie variieren unaufhörlich, stimmen in nichts überein, bezichtigen einander des Irrtums und häufen nur Abgeschmacktheiten auf Abgeschmacktheiten (absurdités), wenn sie es unternehmen, die Gedanken, die sie zu haben vorgeben, aufzuklären oder auch nur zu entwickeln. Wären wir nicht von Jugend auf gewöhnt, bei dem bloßen Namen der Gottheit zu zittern, müßten wir in ihnen Leute sehen, die einem wahren Wahnsinn zum Opfer gefallen sind; denn so einer ist es, wenn man die eigenen Hirngespinste für Wesen nimmt, die wirklich außer uns existieren." Übrigens sei diese Krankheit ansteckend und so ungeheuer verbreitet, daß einzelne Weise heucheln müssen, sie seien von dem gleichen Leiden ergriffen, nur um in ihrer Lebensruhe nicht gestört zu werden.

Man mag den Einfluß Lockes (auf die Beziehung zu Hume komme ich noch zurück) nachweisen können, man wird doch zugeben müssen, daß eine solche Benützung für einen Beweis, daß der Gottesbegriff ein leerer Wortschall sei, nicht nur den alten Nominalisten, sondern auch dem ehrlichen oder unehrlichen Deisten Locke nicht in den Sinn oder doch nicht in die Feder gekommen wäre.

Diese unerhörte Freiheit vom Wortaberglauben, die sich freilich in der Kritik der Theologie besser äußert als in den Zornausbrüchen gegen den Kirchenglauben, muß man sich immer vor Augen halten, um die fast künstlerische Schönheit der Einleitung des Briefes recht zu würdigen.

Leucippe sei dem Wahnsinn der Frömmigkeit nicht verfallen; sie leide nur unter vorübergehenden Anfällen, erkenne in lichten Augenblicken in ihrer Religion eine ungeheuerliche Vereinigung von widersprechenden Tatsachen, absurden Dogmen, falschen, unzusammenhängenden Ideen und verderblichen Grundsätzen. Weil aber solche Menschen wie sie sich in dem Zustande des Zweifels nicht erhalten können, weil Rückfälle in den Wahnsinn die Regel sind, darum sei ein solcher Zustand der allergrausamste: ein ewiger Wechsel zwischen Scham und Reue. Wolle sich Leucippe eine richtige Vorstellung von den Religionen machen, so müsse sie sich ganz befreien und erkennen: jede Religion ist ein System von Irrtum und Tyrannei, von betrügerischen Priestern zur Beherrschung schwacher Geister erfunden, aufrechterhalten von unwissenden Fürsten, welche den Aberglauben für die festeste Stütze ihres Thrones und ihrer Macht erachten, während er in Wahrheit die Fürsten unter die Vormundschaft der rücksichtslosen Priester stellt. „Allerdings verlangt die Klugheit, daß man die Religion des eigenen Staates, obgleich alle Religionen falsch und schädlich sind, öffentlich respektiere, daß man sich äußerlich allen Verkehrtheiten des Kultus unterwerfe, besonders wenn es nicht zu vermeiden ist und wenn der Weise durch seinen Beruf oder durch den Zwang der Umstände mit Menschen zu verkehren gezwungen ist, deren Feind man wird, wenn man sich weigert, ihr Sklave zu sein."

Ich habe schon angedeutet, daß der auf diese Einleitung folgende Brief in zwei Abschnitte zerfällt, in zwei Abhandlungen könnte man sagen, und erst am Schlusse wieder zu dem warmen Tone einer brüderlichen Warnung zurückfindet. Eine andere formelle Eigentümlichkeit der ganzen Schrift ist aus den Namen des Titels zu erraten; Fréret schreibt unter der Maske eines Griechen etwa aus dem 2. oder 3. christlichen Jahrhundert; die Maske wird bald fest vorgehalten, bald gelüftet; jedenfalls gibt sie dem Briefschreiber Gelegenheit genug, unter den gefährlichen Religionen auch das Judentum und das Christentum zu nennen.

Man habe, um zugleich der Trägheit und der Neubegier unseres Geistes zu genügen, Götter erfunden, verstandbegabte und allmächtige Wesen, denen man die Wirkungen zuschrieb, deren Ursache man nicht kannte; man habe sie sich nach dem Muster der Könige vorgestellt, ebenso unbarmherzig und böse; man habe ihnen auch Geschenke gebracht, denn es bestehe kein Unterschied zwischen Geschenken und Opfern.

Es gebe eigentlich nur zweierlei Religionen, die des Polytheismus und die des Monotheismus; der Unterschied zwischen beiden sei aber nicht gar so erheblich. Mit sehr viel veralteter Gelehrsamkeit wird uns der Polytheismus der Griechen und Ägypter vorgetragen. Das andere System,

das der Chaldäer, Juden und Perser, interessiert den Verfasser schon näher. Er hat Gelegenheit, die neue Judensekte zu erwähnen, die sich die der Christianer nennt. Unter der Maske eines Griechen wird Fréret über die Gottmenschen und Gottiere (Apis, von dessen göttlicher Substanz man sich nährte) so boshaft, wie später nur Voltaire; auch über die Launenhaftigkeit des Göttergeschmacks in der Wahl des Opferbratens. Sehr wirksam und mit äußerstem Hasse wird die Moral besonders der Christen bekämpft, zugleich aber zugestanden, daß die Gerüchte über die geheimen Abscheulichkeiten der neuen Sekte unbegründet seien. „Aber eine gute Moral kann nirgends bestehen, wo irgendeine Religion mit unterläuft.“ Nichts sinnloser und nichts widernatürlicher als die Lehre der Christen, daß der Gottheit irgendwelche Zeremonien oder auch Kasteiungen erfreulicher seien als die Tugend. Die Juden, sonst etwas vernünftiger, seien in diesem Punkte um so schlimmer; „nach ihren Grundsätzen mißfällt den Göttern einer, der Schweinefleisch ißt, nicht weniger als einer, der Menschenfleisch ißt.“ Die Wahrheit könne sich nicht in mehreren Religionen finden, der Widersprüche seien zu viele; vielleicht finde sie sich in keiner. Die polytheistischen Religionen seien so ehrlich gewesen, sich auf keine Offenbarung und auf keine Heilige Schrift zu berufen; selbst ihre Orakel setzen die Religion nur voraus und wollen sie nicht begründen.

Unter der Maske des Griechen entrüstet sich dann Fréret so heftig gegen die heiligen Bücher der Ägypter (ihre Fabeln seien lächerlich, verrückt und infamer als die berüchtigtsten Schmutzbücher), der Inder, der Perser (die vernünftigste von allen damals bekannten Religionen) und der Chaldäer, daß man glauben sollte, er habe da nur, unter einer Deckadresse, auch sein Mütchen an der juden-christlichen Religion gekühlt. Aber er ist nicht so schüchtern. Er übt auch am Alten Testamente historische und moralische Kritik; vieles könne erst lange nach dem Tode des Gesetzgebers aufgenommen worden sein; einige Vorstellungen vom höchsten Wesen seien kindisch; besonders aber die schamlosen prophetischen Bücher seien höchstens von Unzucht und Wahnsinn inspiriert; klar seien sie bloß in ihren Zoten. Mit freierer Überlegenheit als die englischen Deisten macht sich Fréret über die Wunder lustig, deren sich die Juden rühmen durften; sie sollten glücklich sein und blühen, solange sie dem Gesetze ihres Gottes anhingen; niemals aber waren sie frömmer als nach der babylonischen Gefangenschaft, und niemals ging es ihnen schlechter.

Mit einer oberflächlichen Kritik der Christologie wird der Begründer des Christentums ein Betrüger und ein falscher Messias genannt. „Die Bücher dieser Sekte, die von allen Sekten aus Grundsatz die unduldsamste ist und der der Verfolgungsgeist wesentlich ist, sind voll von Kindereien

und Absurditäten; die Widersprüche, die sich auf jeder Seite finden, sind nicht zu retten."

Also tragen die heiligen Bücher aller Völker die Zeichen des Betrugs, der Unwissenheit und des Wahnsinns; mit allen ihren Wundern und Weissagungen können wir uns nur wie mit anderen beweislosen Angaben der Geschichte beschäftigen; nur daß gerade die schlimmsten Zumutungen und Glaubenssätze von der tyrannischen Autorität der Priester mit dem ärgsten Fanatismus von uns gefordert werden. Gegen diese Feinde des Menschengeschlechts sei eine Zuflucht nur bei dem gesunden Menschenverstande zu suchen; die Metaphysik mit ihren Sophistereien habe versagt.

Fréret verspricht, im zweiten Teile seines Briefes, die Vernunft, die Grundlagen der Erkenntnis und den rechten Gebrauch der Vernunft vorurteilslos zu untersuchen und keine andere als die allgemein verständliche Sprache anzuwenden. Eine eingehendere Untersuchung könnte und müßte nachweisen, daß Fréret außer Hobbes und Locke auch Spinoza und Hume mit einem Verständnisse gelesen hat, dessen der in seinem englischen Deismus beschränkte und durch diese Beschränktheit so viel wirksamere Voltaire gar nicht fähig war. An Spinoza erinnert vielleicht die Bibelkritik, gewiß aber die Vorstellung von einem Gotte als einer Vereinigung aller besonderen Wesen des Weltalls; ebenso stammt es vielleicht von Hume, wenn Fréret, was noch heute in der Erkenntnistheorie nicht durchgedrungen ist, den scheinbar so klaren Ursachbegriff auf eine Gewohnheit des Denkens zurückführt.*)

Ich habe schon gesagt, daß Fréret dem Studium von Locke sprachkritische Ahnungen verdankte; mit ihm leugnet er angeborene Ideen, mit ihm (und Hobbes) verwirft er die Wirklichkeit solcher Begriffe oder Bilder, wie sie von Poeten und Malern als Schimären, Zentauren usw., als Lamien und Lemuren dargestellt werden, vor denen dann Kinder und schwache Weiblein zittern. Und er schreckt wie die Sprachkritik nicht davor zurück, in diesem Zusammenhange auch den Gottesbegriff als eine solche verderbte und irreführende Vereinigung unzusammengehöriger Eigenschaften hinzustellen. „Man überredet sich, daß diese Zusammenfügung von Eigen-

*) Die „Lettre de Thrasibule" müßte natürlich eine Fälschung sein, wenn der Einfluß Humes bewiesen und der Brief schon 1722 entstanden wäre; denn die Schrift Humes erschien — zuerst wenig beachtet — erst 1739. Wir wissen aber von der „Lettre" erst seit 1758. Übrigens ist die Frage nach der Echtheit der Schriften von Fréret noch völlig ungeklärt; ich neige zu der Meinung, daß die meisten Stücke der Sammlung von 1796 Fälschungen sind, im Kreise von Holbach angefertigt, daß aber die „Lettre de Thrasibule" authentisch ist, etwa aber — zur größeren Ehre des Teufels — von Naigeon verändert. Manches Gesagte käme so auf die Rechnung Naigeons. So „philosophische" Fälschungen waren damals alltäglich; ich werde, wenn von dem „Testamente des Pfarrers Meslier" die Rede ist, eine ähnliche Frage unbeantwortet lassen müssen.

schaften wirkliche Wesen herstelle, die außer uns existieren; man verbindet die Ideen der Ursache, des Verstandes, der Macht, der Güte (oder der Bosheit) und gibt dieser Zusammenfügung den Namen Gott; man gewöhnt sich, ihn wie etwas Wirkliches zu betrachten und vergißt, daß man diese Idee selbst geschaffen hat; man erhitzt seine Einbildungskraft und ist schließlich nicht nur überzeugt, daß sein Wille die Ursache alles Geschehens sei, sondern auch davon, daß die Beobachtung von allerlei Dingen ein Mittel sei, ihm zu gefallen." Man wird niemals vorher und nur selten nachher ein so ruhiges und bestimmtes Bekenntnis zum Atheismus finden.

Fréret begnügt sich nicht damit, gegen die „Parteigänger des religiösen Systems" zu beweisen, daß die Existenz einer allgemeinen und immateriellen Ursache unmöglich sei, daß das „Gespenst einer Gottheit" in unserem Geiste nur wie ein Traumding existiere; er treibt die Theologen noch weiter in die Enge und zeigt die Nutzlosigkeit aller Religion durch den bündigen Nachweis, daß (das Dasein einer Gottheit vorausgesetzt) der göttliche Wille innerhalb der uns bekannten Weltordnung unmöglich frei sein könne, also alles hinwegfalle, was die Theologen über das Verhältnis der Gottheit zur Welt und über unser Verhältnis zu ihr vorgebracht haben. Auch sei ein freier menschlicher Wille mit dem religiösen Dogma von der Macht und dem Willen Gottes nicht vereinbar; Gott könne nur der unbelebten Materie Gesetze geben, wenn der Mensch ihm nicht zu gehorchen brauche; auch seien die Menschen eines Sinnes nur über die mathematischen und physikalischen Gesetze, nicht über die moralischen. Im Gegensatze zu den Deisten seiner Zeit (auch zu Voltaire), die den moralischen Beweis für das Dasein Gottes allein noch gelten ließen, wendet Fréret just unser moralisches Empfinden gegen die Gottheit. Nach unseren Vorstellungen von Gerechtigkeit und Wohlwollen sei uns die angenommene Gottheit feindlich gesinnt. „Kann ich sie anders begreifen als wie ein barbarisches, ungerechtes, grillenhaftes Wesen, das meiner Verachtung und meines Hasses wert ist? Kann ich in ihr etwas anderes sehen als einen wilden Tyrannen und ein Ungeheuer, dem auch der böseste Mensch nicht gleichen möchte? Nichtsdestoweniger ist so der Gott, den die Anhänger des religiösen Systems uns predigen." Gott liebe uns nicht und verdiene nicht unsere Liebe; keine Religion sei besser als die andere. Alle seien ein Werk des Fanatismus oder des Betrugs, oft ein Werk beider. Man sieht, wie auch diese heftigsten Angriffe sich von der reinen Betrugstheorie der deistischen Kirchenfeinde unterscheiden.

Ich finde bei Fréret eine Stelle, die der klarste Spinozismus ist. „Die Gottheit ist nichts anderes als das Universum, von dem wir selbst einen Teil ausmachen, weil wir auf unsere Umgebung wirken und sie

auf uns. Die Gottheit ist also vom Universum nicht mehr unterschieden als die Republik Athen es von den Bürgern war, die sie bildeten." Ich finde eine andere Stelle, die überraschend an Kant gemahnt, an den Primat der Kategorien des Verstandes und an die Unerkennbarkeit des Dingansich. Aber ich möchte nicht in den Fehler der meisten Wiederentdecker verfallen, möchte den bedeutenden Mann nicht noch überschätzen; wie auf dem Gebiete der Geschichte, so ist er auch auf dem Gebiete der Psychologie von der Sprache seiner Zeit nicht frei. Nur noch ein Wort möchte ich über sein Verhältnis zu Epikuros sagen, weil die Frommen jedesmal triumphieren zu dürfen glauben, wenn sie einen Atheisten der epikureischen Herde zugewiesen haben.

Gewiß hat Fréret die Neigung zum Lustgefühl und die Abneigung gegen den Schmerz als ein Gesetz aller Lebewesen erkannt; er hat sogar die Begriffe gut oder gerecht und böse oder ungerecht aus diesem Prinzip abgeleitet. Der Mensch wolle glücklich sein. Es sei aber ganz falsch zu glauben, gerade die Atheisten seien den sündlichen Lüsten ergeben; die Sittlichkeit hänge nicht von Überzeugungen ab, sondern vom natürlichen Temperament, von der Erziehung und von den Leidenschaften. Ist das nun die Lehre des reinen Epikureismus, der zu unrecht so oft verleumdet worden ist, so darf bei Fréret hervorgehoben werden, daß er dem Atomismus des Epikuros, also dem Mechanismus — wie schon erwähnt —, kritisch gegenübersteht. Die Linien und Punkte der Geometer seien (in unserer Sprache ausgedrückt) gute Hypothesen, die Atome nicht. Die schlauesten Atomisten sind dem Irrtum ausgewichen, unkörperliche Körper anzunehmen; aber viele von ihnen sind diesem Irrtume verfallen und haben subjektive Existenz mit wirklicher Existenz verwechselt.

Schon durch diesen vorsichtigen Zweifel erhebt sich Fréret über den grauen und dogmatischen Materialismus eines Holbach. Wir müßten ihn zu den Agnostikern rechnen, auch wenn er nicht bereits dem Gottesbegriffe gegenüber ein Sprachkritiker wäre. Immer wieder bescheidet er sich mit seinem Nichtwissen. Er selbst nennt sich darum einen Stoiker. Die Materie bestehe aus eigener Kraft und ihr Dasein sei notwendig, müsse man sagen, wenn man sich schon bei dem Bekenntnisse des Nichtwissens nicht beruhigen wolle. Es sei unendlich weiser, einfach sein Unvermögen einzugestehen, als ein Wissen von dem zu behaupten, was man nicht wisse. Ihm ist die objektive Welt, die von den Theologen und von den Materialisten mit gleicher Sicherheit gedeutet wird, unerklärlich und unerkennbar; er weiß nur, daß die Hypothese eines Gottes keine Erklärung und keine Erkenntnis ist. Wenn man will, kann man seine Lehre einen völlig klaren gottlosen Pantheismus nennen. Er kennt keine von der Welt

unterschiedene Weltursache. „Übrigens gestehe ich, daß mein Geist zu schwach und zu eingeschränkt ist, um alle Geheimnisse der Natur zu erraten und die wahren Ursachen aller Erscheinungen zu bestimmen; und daß ich nicht die lächerliche Narrheit habe, alles erklären zu wollen. Ich mache Halt, wo die augenscheinliche Evidenz mich nicht mehr führt, und ich hülle mich dann ruhig in eine Unwissenheit, welche zu bekennen ich nicht erröte; sie ist nicht schimpflich, weil sie unüberwindlich ist."

* * *

Montesquieu

Durch sein Hauptwerk, den immer noch nachwirksamen „Esprit des lois", ist Montesquieu für uns in den Ruf gekommen, einer anderen Gruppe anzugehören als der der niederreißenden Religionsspötter. Ein aufbauender Mann war er nur insofern, als er in Frankreich die Begeisterung für die englische Verfassung weckte. Ein Gelehrter im Sinne kritischer Wissenschaft war er nicht; niemals untersuchte er die Zuverlässigkeit seiner Quellen, er begnügte sich damit, an die überlieferten Nachrichten oder Anekdoten wertvolle oder geistreiche Bemerkungen zu knüpfen. In der Vorliebe für England, im Zorn gegen das ancien régime und im Hasse gegen die Kirche war er dem nur wenig jüngeren Voltaire sehr ähnlich, nur daß er kein Dichter war, nicht einmal in dem bescheidenen Sinne, in dem der große Schriftsteller Voltaire ein Dichter genannt werden darf. Doch eine seltene Persönlichkeit war auch Montesquieu und sein Einfluß auf die politischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts vielleicht noch stärker als der seines weltberühmten Landsmannes. Auf den ersten Blick scheint der Abstand bedeutend zwischen seinen satirischen, gern unanständigen „Lettres Persanes" (1721) und dem schweren rhetorischen „Esprit des lois" (1748); aber die Persönlichkeit ist die gleiche: in den Persianischen Briefen wird die französische Gesellschaft durch eine Parodie verurteilt, in den „Betrachtungen über die Römer" (1734) wird dieselbe Verurteilung durch eine Vergleichung mit dem Patriotismus der alten Römer ausgesprochen und sein Lebenswerk, eben der „Geist der Gesetze", fällt überall wieder ein vernichtendes Urteil über Staat und Kirche seines Vaterlandes.

Weil ich die Persönlichkeit Montesquieus hervorgehoben habe, fühle ich mich verpflichtet ausdrücklich zu sagen — auf den Verdacht der Pedanterei hin —, daß Montesquieu bei aller Tapferkeit doch ein vorbildlicher Held des Geistes nicht war. Ich komme da über eine Tatsache nicht hinweg, die anderen vielleicht kleinlich erscheinen wird. Montesquieu lebte für seine selbstgestellte Aufgabe, das auf Militär- und Kirchengewalt begründete System des Sonnenkönigs zu bekämpfen; in seinen „Lettres Persanes" (im 73. Briefe) hat er sich insbesondere über die geistige Leib-

garde der französischen Könige — um das unglückliche Wort du Bois-Reymonds anzuwenden —, über die Pariser Akademie lustig gemacht; über die geschwätzige Lobhudelei, die da zu Hause ist. „Ce corps a quarante têtes, toutes remplies de figures, de métaphores et d'antithèses; tant de bouches ne parlent presque que par exclamation; ses oreilles veulent toujours être frappées par la cadence et l'harmonie. Pour les yeux, il n'en est pas question: il semble qu'il soit fait pour parler, et non pas pour voir. Il n'est point ferme sur ses pieds." Und wenige Jahre später, als der Verfasser selbst Mitglied der Akademie geworden war, hält er eine Antrittsrede, die der gleiche Hohn treffen müßte: sie trieft von Antithesen und rednerischen Figuren und schmeichelt den toten und lebenden Ministern, dem toten und dem lebenden Könige mit unüberbietbarer Schamlosigkeit; Ludwig XIV. wird geradezu mit Gott verglichen, dessen Abbild er sei. Ich wäre aber ungerecht, wollte ich diesen menschlichen Schwachheiten eine zu große Bedeutung beilegen; Montesquieu war trotz alledem ein Führer und ein siegreicher Führer in dem Kriege gegen die vereinigte Macht der Monarchie und der Kirche. In einem seiner unbeträchtlichen Jugendgedichte hat er seine Freiheitsliebe schlecht und recht ausgesprochen:

„Nous n'avons pour philosophie
Que l'amour de la liberté."

Seine „Betrachtungen über die Größe und den Verfall der Römer", die ein Stück Weltgeschichte für Nichtgelehrte und Damen lesbar gemacht haben, die von dem Christenfeind Bolingbroke herkommen und zu dem Antichristen Gibbon hinführen, die das Beste der Geschichte lehren, den Enthusiasmus, den sie erregt (nach Goethes Wort), diese Betrachtungen enthalten zwischen den Zeilen manchen Angriff gegen das herrschende Pfaffentum; doch die Summe seiner Freidenkerei findet sich schon in den Persianischen Briefen.

Charles de Secondat, nachher erst (durch den Tod eines reichen Onkels) Baron de Labrède et de Montesquieu (geb. 1689, gest. 1755) schrieb die vielgepriesenen und vielbeschimpften „Lettres Persanes" im Alter von 32 Jahren. Ganz im Stile der letzten englischen Deisten: witzig und boshaft, mit dem beliebten Zusatz schlüpfriger Haremsgeschichten. Einen Schlüsselroman, dessen Auflösung auf alle Einrichtungen von Staat und Kirche Frankreichs hinwies. Ohne irgendwelche Erfindungsgabe in der Handlung des Romans; aber die Maskerade ist so durchsichtig, daß es beinahe aufhört eine Maskerade zu sein. Zum ersten Male seit der Begründung des absoluten Königtums in Frankreich wird es da unerbittlich der Verachtung preisgegeben; und mit der absoluten Monarchie die herrschende Kirche. Man hat herausgebracht, daß ein längst verschollener Schriftsteller

(du Fresny) dem Parlamentspräsidenten Montesquieu das Motiv zu seinen Persianischen Briefen geliehen habe, durch ernste und lustige Unterhaltungen von Siamesen über Frankreich (1707). Aber solche Verkleidungen waren damals sehr häufig, wie wir gesehen haben. In den vielen Reiseromanen wurden utopische Wünsche der armen Europäer nach fernen Ländern oder nach Fabelreichen verlegt; es war nur eine Umkehrung, wenn jetzt Menschen aus so glücklichen Fabelreichen ihre Meinung über die Gebrechen des Abendlandes aussprachen.

Der eigentliche Roman hat so geringen Wert, daß ich auf eine erzählende Wiedergabe verzichte; auch die politische Satire würde mich zu weit von meiner Hauptabsicht ablenken. Uns sollen ausschließlich die Stellen angehen, die sich gegen den Katholizismus und endlich gegen jede positive Religion wenden. Montesquieu tritt als Deist auf, ist aber in Wahrheit ein vollkommener Heide.

Leichte Spöttereien gegen Dogmen und Bräuche der katholischen Kirche, gegen die Streitigkeiten der Jesuiten und der Jansenisten, gegen die Theologie und ihre Kasuistik, stehen schon in den ersten kurzen 15 Briefen. Dann wird der Papst (24. Brief) ein großer Zauberer genannt, der seine Knechte nach seinem Willen denken lasse; die Ausbeutung des Volkes durch den Papst und seine Bischöfe wird (29. Brief) den glücklichen Gebieten des Islams entgegengestellt. Das Christentum werde durch Scheiterhaufen aufrechterhalten, der Islam ohne gewaltsame Mittel durch die Wahrheit selbst; aber dann (35. Brief) wird der Katholizismus wiederum ironisch wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Islam gerühmt. Grimmig wendet sich einer der Perser gegen die weltkluge Parteilichkeit der Beichtväter: „Ein persischer Fürst würde einen Hofmann, der ihn so betröge, wie die Jesuiten Gott betrügen, indem sie das Umgehen der Gesetze lehren, auf der Stelle pfählen lassen.“ Die Lehren vom Paradiese, von der Erbsünde, von der Vorherbestimmung werden als jüdischer Aberglaube oder als Widervernünftigkeiten abgelehnt (69. Brief); der Selbstmord wird gerechtfertigt (76. Brief) als Tugend der Renaissancemenschen. Heftig wird (117. Brief) der Zölibat der Mönche und das Verbot der Scheidung getadelt. Es braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß Montesquieu den Angriffen gegen alle Theologie vielfach Verhöhnungen des gesamten veralteten Schulbetriebs hinzufügt; unbekümmert um alle Forderungen eines neuen Geschlechts hatten die Schulmänner Europas das Wortwissen und den Wortunterricht beibehalten, der immer noch die Bezeichnung „scholastisch“ verdiente; auch in der Geschichte der Revolution der Wissenschaften, besonders der geschichtlichen, gebührt dem Verfasser der Persianischen Briefe und des Geistes der Gesetze ein erster Platz.

Montesquieu war — wie gesagt — nicht gewillt, ein Märtyrer seiner Gedanken zu werden; er wurde mit den Jahren immer akademischer und verleugnete nicht nur seine Persianischen Briefe, sondern auch einen bald folgenden viel schwächeren Roman „le Temple de Gnide". Auch abgegeschwächt wurden die Persianischen Briefe in den sehr zahlreichen späteren Ausgaben. So enthielt der 113. Brief, der das Altern der Menschheit und der Natur behandelt, ursprünglich einen später getilgten Ausfall gegen die biblische Zeitrechnung; die Größe der Zeiträume, mit deren Annahme die neueste Entwicklungslehre die Fabeleien der Bibel überwunden hat, wurde da schon von Montesquieu vorausgesetzt; unzählbar wie der Sand am Meere seien die Jahre der Welt, mit ihnen verglichen die ganze jüdische Zeitrechnung nur wie ein Augenblick.

Ohne Zweifel hatten die lustigen und die ernsten Schriften Montesquieus mit die Stimmung erzeugt, aus welcher mehr als ein Menschenalter später der Geist von 1789 entsprang: der revolutionäre Patriotismus der Franzosen mit seiner Anbetung der Vernunft und der heidnischen Römertugend. Nicht sofort äußerte sich diese Wirkung auf die Salons der führenden Pariser Damen und auf ihre Abbés und Aristokraten; als aber Montesquieu in der neuen Ausgabe des „Esprit" die groben Lücken seiner geschichtlichen Kenntnisse ein wenig ausgefüllt hatte, als sein Ruhm von englischen Freunden nach Paris getragen wurde, da redete man in den Gesellschaften der Damen Tencin, Geoffrin und du Deffant bald von Montesquieu noch mehr als von der Enzyklopädie. Das Christentum wurde im „Geist der Gesetze" nicht mehr verspottet, dafür aber eigentlich schon als übermenschliche Wahrheit abgeschafft. Die Religion wurde zu einer politischen Einrichtung, die besonders für despotische Regierungen sehr geeignet schien. Dabei war der Vortrag des ganzen Buches so gemäßigt, so leise, daß in den ersten Zeiten der großen Revolution just die hilfloseste Partei, die der Schwärmer für eine englische Konstitution (1791), sich verzweifelt auf Montesquieu berief. Bei Gibbon, dem in Frankreich gebildeten Engländer, werden wir das Antichristentum Montesquieus, mit ungleich größerer historischer Gelehrsamkeit begründet, wiederfinden. Nur Ein Schriftsteller war noch stärker als Montesquieu: der große Förderer der religiösen Revolution von 1793, Voltaire.

Voltaire

Die Vorsicht, mit welcher Voltaire seine letzte Überzeugung verhüllt, hat einen anderen Charakter als die Vorsicht Bayles. Will man solche Gewissensfragen von außen verstehen, was nie ganz gelingen kann, so muß man bei diesem obersten Führer des 18. Jahrhunderts dreierlei Motive unterscheiden, von denen das erste groß und löblich, das zweite sehr begreiflich und nur das dritte häßlich und gemein genannt werden kann.

Voltaire fühlte sich mit Recht als den Feldherrn und den Staatsmann der französischen und europäischen Freidenker; da durfte er es denn für seine Pflicht halten, den Sieg seiner Partei auch durch Kriegslisten vorzubereiten. Dahin gehört es, daß er in sehr zahlreichen Fällen namentlich seine Flugschriften ohne seinen Namen hinausgehen ließ, und daß er die Zensur dadurch umging, daß er (wie damals allgemein üblich) Bücher mit falschem Druckort und falschem Verleger herausgab. Seiner Feldherrnstellung wiederum entsprach es, daß er oft genug geringere Offiziere, die er wohl auch als gemeine Soldaten ansehen mochte, mündlich und brieflich anreizte, sich allen Gefahren der Front auszusetzen, während er im Hintergrunde blieb. Im Briefwechsel mit d'Alembert, wo sich die beiden bedeutenden Männer wie zwei rechte Spitzbuben als Bertrand und Raton anreden, ist Voltaire wirklich der noch schlauere Fuchs, der die besten strategischen Ratschläge gibt. In seinen Beziehungen zur Enzyklopädie zeigt sich die Vorsicht für seine Person und die tapferste Diplomatie für die Sache im hellsten Licht.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß Voltaire bei all dieser Vorsicht kein Feigling war; ein Feigling hätte nicht den Zorn der Machthaber auf sich gezogen. Aber er ging Unannehmlichkeiten gerne aus dem Wege, auch er hatte nicht die Anlage zum Märtyrer. Ich sage nur „Unannehmlichkeiten", weil um diese Zeit das Verbrennen der Ketzer nicht mehr recht üblich war. Immerhin lohnte es sich, wenigstens nach der Moral des 18. Jahrhunderts, allen einflußreichen Männern und Frauen mit anmutiger Würdelosigkeit zu schmeicheln, wenn dadurch persönliche Verfolgung abgewendet oder gemildert werden konnte. Und an solchen Verfolgungen oder ihren Androhungen fehlte es in Voltaires Leben nicht. Zwar die Prügel, die er von den Lakaien eines großen Herrn in seiner Jugend bekam, dürften schwerlich dem Freigeist Voltaire gegolten haben, eher dem liederlichen Rivalen bei einer freien Dame. Aber er war noch nicht 23 Jahre alt, da er (diesmal vielleicht wirklich für die Verse eines anderen) in die Bastille gesperrt wurde. Dann (1734) wurden seine Lettres anglaises, die zu seinen gründlichsten Schriften gehören, von Henkershand verbrannt und gegen ihn eine Untersuchung eingeleitet. Er floh, wenn man es eine Flucht nennen kann, daß er Paris verließ und sich irgendwo in der Provinz von einem Beschützer oder einer Beschützerin gastlich aufnehmen ließ. Diesmal ging er nach Cirey in das Schloß von Madame du Châtelet. Zwei Jahre später reizte er die Frömmler abermals durch die Unmoral seines Gedichtes le Mondain. Der Kronprinz Friedrich von Preußen bot ihm eine Zuflucht, wo er in voller Freiheit hätte schreiben und drucken lassen können, was er wollte. Es kam erst einige Jahre später zu der ersten

persönlichen Begegnung der beiden hohen Freidenker, es kam erst 1750 zur Übersiedlung Voltaires nach Berlin; es ist bekannt, wie es drei Jahre darauf zum Bruche kam; Friedrich erscheint in dieser Geschichte ein wenig unzuverlässig und nicht gerade als Freund; aber Voltaires unanständiger Geiz sowie seine Unverträglichkeit genügen, um den Bruch zu erklären. Damals aber, als Friedrich ihm zuerst ein Asyl anbot, wurde ihm wieder (vielleicht wegen dieses Angebots) Förderung am französischen Hofe: Titel und Einnahmen. Man halte sich übrigens gegenwärtig, daß die Stellung der Schriftsteller gegenüber den reichen Standesherren gerade in der Mitte des 18. Jahrhunderts ganz anders geworden war als etwa im 17. Waren die Dichter und Schriftsteller vorher die Kammerdiener und die Schmeichler der Großen gewesen, so wurde es jetzt guter Ton bei denen von Adel, die mit einem bureau d'esprit in Verbindung standen, den Dichtern und den Gelehrten zu schmeicheln. Ich will dazu nur erwähnen, daß d'Alembert sein grundlegendes Schriftchen über das Verhältnis von Schriftstellern und Mäzenen im Jahre 1742 herausgab (nur Lessing in Deutschland war noch selbstbewußter, ohne Anhang, ohne Buchhändlerhilfe, ohne Clique), daß sich um 1750 die alten schöngeistigen Salons der Précieuses in die neuen Salons der Damen der Enzyklopädie verwandelten. Nur da, wo es sich um Schutz vor den Verfolgungen der noch durchaus kirchlichen „Parlamente" handelte, waren die Schriftsteller auf die Gunst hochgestellter Männer angewiesen, auf die der Hofbeamten oder der Minister, die oft recht liberale Leute waren. Titel und Pensionen hatte der Hof allein zu vergeben.

So standen die Sachen, als Voltaire von Berlin seinen Abschied nahm oder bekam; der „barbarische" Hof des Nordens hatte ihm nicht nur jede Freiheit gewährt, sondern ihn auch durch den vertrauten Umgang mit dem Könige und mit den besten deutschen Fürsten und Fürstinnen in solcher Weise verwöhnt, daß er nach der Rückkehr das unsichere Leben eines Schriftstellers unter dem ancien régime nicht mehr zu ertragen vermochte. Nach kurzem Schwanken machte er sein eigenes Besitztum, Ferney bei Genf, zu seinem kleinen Königreich (glaubte er sich doch durch Ankauf der Grafschaft Tournay zu einem Grafen von Tournay machen zu können, worüber Friedrich nicht schlecht spottete), eigentlich zu einem königlich ausgestatteten Fuchsbau mit zwei Ausgängen. Die Kämpfe, noch dazu einige sehr ernste und ehrenvolle Kämpfe, hören von dieser Zeit an nicht auf, aber die persönliche Sicherheit Voltaires wird kaum mehr bedroht. Sein „Candide" erscheint unter falschem Namen als eine Übersetzung aus dem Deutschen (1759), wird in Genf vom Henker verbrannt, aber in ganz Frankreich als ein Meisterwerk Voltaires verbreitet und gelesen.

Von Ferney aus ficht er siegreich gegen die Ratsherren von Toulouse den berühmten Streit um Calas aus. Von hier sendet er seine zündenden Flugschriften gegen die Infâme in die Welt. Gewiß unterstützten ihn sein allmählich unbestrittener Weltruhm und der Beifall von vier Königen (auch Friedrich hatte nach einigen Jahren der Spannung sich mit ihm versöhnt), aber der Fuchsbau von Ferney war doch immer nützlich. Voltaire war aus Paris nicht eigentlich verbannt, hatte aber bei Hofe einflußreiche Feinde und erhielt weder die Erlaubnis noch gar die Aufforderung zur Rückkehr. Als er wenige Wochen vor seinem Tode endlich seiner Sehnsucht nach Paris folgte, dort übrigens durch die Überanstrengung bei seinen Triumphen sich wirklich den Tod holte, hielt sich der König beiseit, auch Marie Antoinette durfte ihm nicht (durch ihre Gegenwart bei seiner Theaterfeier) huldigen, aber Voltaire hatte sterbend dennoch wie ein König seinen Einzug in Paris gehabt.

Über die geschichtliche Bedeutung Voltaires hinaus führt die Frage, welche Bedeutung der Führer des 18. Jahrhunderts für unsere Gegenwart noch habe, als Freidenker und als Schriftsteller. Mir scheint Lessings wunderhübsche „Grabschrift auf Voltaire" noch immer unübertrefflich in ihrer kühlen Einfachheit:

„Der liebe Gott verzeih' aus Gnade
Ihm seine Henriade
Und seine Trauerspiele
Und seiner Verschen viele;
Denn, was er sonst ans Licht gebracht,
Das hat er ziemlich gut gemacht."*)

Ehrliche und unehrliche Menschen haben ihn zu verkleinern gesucht; einige Eigene haben ihn vielleicht überschätzt: D. F. Strauß, Nietzsche und Popper-Lynkeus. Wenn er aber der Welt auch niemals etwas anderes geschenkt hätte als die Antwort eines Menschen auf Gottes Erdbeben von Lissabon, „Candide ou l'Optimisme" (1758), so würde ich nicht anstehen,

Candide

*) Ungerecht und boshaft, überraschend mehr durch die Ungerechtigkeit als durch die Bosheit, sind die Verse, die Friedrich der Große dem „Candide" gewidmet hat:

„Candide est un petit vaurien,
Qui n'a ni pudeur, ni cervelle;
A ses traits on le connait bien
Le frère cadet de la Pucelle.

Le vieux papa, pour rajeunir
Donnerait une belle somme;
Sa jeunesse va revenir,
Il fait œuvres de jeune homme.

Tout n'est pas bien! lisez l'écrit,
La preuve en est à chaque page;
Vous le verrez en cette ouvrage,
Où tout est mal, comme il le dit."

ihn zu den wenigen ganz großen Wohltätern unseres Geschlechts zu rechnen. Auch da nicht eigentlich ein Dichter; doch ein Schriftsteller, dem etwas Unerhörtes restlos gelungen ist. Der Angriff gilt dem ruchlosen Optimismus des tief unredlichen Leibniz. Ein abenteuerlicher Roman wird erzählt, heute scheinbar längst veraltet in seiner Kunstform; nur daß, auch wer ihn zum zehnten Male läse, aus dem Lachen nicht hinauskommt, nur daß der kalte Humor, mit dem das Grausigste berichtet wird, niemals wieder erreicht worden ist, weder von einem Engländer, noch von einem Deutschen, noch von einem Franzosen. Ich scheue den Vergleich nicht: wie im ersten Finale von Mozarts „Figaro" ein einziges köstliches Motiv alle Überraschungen und Wirrungen der Szene im Orchester begleitet, so begleitet Voltaires großes Lachen über Leibniz alle Abenteuer des Romans. Der wäre aber nur eine kleine Parodie, wenn hinter dem Philosophen der Theodizee nicht der liebe Gott selber stünde. Gottes Dasein wird im „Candide" mit keiner Silbe erwähnt oder bekämpft; doch die feierlichen Attribute Gottes, die Allmacht, die Güte und die Gerechtigkeit, haben sich von dem Lachen des „Candide" nicht wieder erholt.

Ich habe an das Leben Voltaires erinnern müssen, um deutlich zu machen, daß ihn kein Vorwurf treffen darf, wenn er um der guten Wirkung willen und in der Sorge um die persönliche Freiheit nicht immer ein ehrlicher Bekenner war, wenn er namentlich in der Form Rücksichten übte. Häßlich — wie gesagt — und gemein werden seine Finten nur da, wo er sie um persönlicher Vorteile willen, besonders aus Eitelkeit, ausführt. So wenn er (1746) einen ostensibeln Brief zum Lobe der Jesuiten schreibt, nur um die jesuitischen Mitglieder der Académie Française seiner Kandidatur günstig zu stimmen, so wenn er (1743) seine Lettres philosophiques zu dem gleichen Zwecke verleugnet. Nicht ganz so ernst zu nehmen ist es, wenn er als Schloßherr von Ferney (1768) die österliche Kommunion nimmt und sogar in seiner Pfarrkirche eine Predigt (gegen den Diebstahl) vorträgt. Die Geistlichen ärgerten sich und seine philosophischen Freunde lachten. Schlimmer wäre es gewesen, wenn er wirklich (wie kirchliche Schriftsteller immer noch behaupten) unmittelbar vor seinem Tode seinen Unglauben abgeschworen hätte; denn wir wissen von dem trefflichen Arzte Tronchin, daß er die Klarheit seines Geistes bis zum letzten Augenblicke bewahrte. In Wahrheit hatte Voltaire eine recht unphilosophische Angst vor dem Tode und eine noch unphilosophischere Angst davor, seine Leiche könnte auf dem Schindanger verscharrt werden. Als er in Paris erkrankte, empfing er darum einen eifrigen Geistlichen mit ausgesuchter Höflichkeit und scheint sogar irgendeinen Zettel unterschrieben zu haben, wo er das

und jenes aus seinen Schriften bereute; das durfte er als ehrlicher Mann. In Wahrheit hat er in der Todesstunde jenen Geistlichen und den Pfarrer seines Viertels fortgeschickt („Laissez moi mourir en paix") und ist ohne jeden kirchlichen Beistand gestorben. Das Gezänke über seine angeblichen letzten Worte kümmert uns nicht; er wird wohl in der einen Stunde etwas mehr gotteslästerlich, in der anderen Stunde etwas mehr deistisch geredet haben; er wird wohl ebensowenig wie andere große Männer sich auf sein letztes Wort präpariert haben. Und doch hat er wenige Tage vor seinem Tode, und in einem feierlichen Augenblicke, gewissermaßen sein deistisches und freidenkerisches Testament ausgesprochen. Als Franklin und Voltaire einander begrüßten und umarmten (Franklin war 72, Voltaire 84 Jahre alt) und Voltaire den Enkel des Freiheitskämpfers segnen sollte, tat er es mit den Worten: „God and Liberty".

Seiner Schuld gegen Fréret war sich Voltaire gar wohl bewußt; er hat den ernsten und tapferen Vorgänger zu Worte kommen lassen in den Dialogen: „vor Tische, bei Tische, nach Tische".

Boulainvilliers

Diese drei Gespräche, die unter dem Titel „le Dîner du Comte de Boulainvilliers" selbst unter Voltaires Werken noch durch anmutige Keckheit auffallen, hat Voltaire im Jahre 1767 verfaßt. Die plaudernden Personen sind außer einem Abbé Couet und der Gräfin zwei Schriftsteller, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Freidenker und Atheisten sehr bekannt gewesen waren: der Graf Henri de Boulainvilliers (1658 bis 1722), dessen Werke erst nach seinem Tode herausgegeben worden sind,*) und Nicolas Fréret. Voltaire benützt den Ruf dieser beiden Männer, um sie antichristliche Gedanken gegen den Abbé vortragen zu lassen, der als Prügelknabe dient und deutlich zu verstehen gibt, daß er selbst kein Dogma glaube und die Religion nur um seiner Pfründe willen verteidige; was Voltaire die beiden vorbringen läßt, ist nicht neu, wie er sich denn in seinen aufklärerischen Schriften oft wiederholt, mitunter wörtlich; was den ganz modernen Reiz des „Dîner" ausmacht, ist aber gerade der weltmännische Ton, mit welchem da ein katholischer Geistlicher in die Enge getrieben wird, dessen größter Kummer es ist, daß ihm Gespräche solcher Art die

*) Er war nicht eigentlich ein Aufklärer und ganz gewiß kein politisch freisinniger Mann; denn er schwärmte für das Feudalsystem des Mittelalters und war nur darum ein Gegner des Hofes und der Geistlichkeit seiner Zeit. Montesquieu sagte von ihm: Er hatte mehr Geist als Verstand, mehr Verstand als Wissen, aber auch sein Wissen war groß. Seine ganz feudale Unchristlichkeit verriet sich in seiner Geschichte Mohammeds (1730), wo die Bewunderung nicht nur der Heldengestalt des Propheten gilt, sondern auch seinen Lehren. Lange nach dem Tode Boulainvilliers wurden Schriften von ihm herausgegeben, deren Autorschaft nicht ganz sicher steht; so eine Abhandlung über die drei Betrüger (1775) und ein philosophischer Essay nach den Grundsätzen von Spinoza (1767).

Eßlust stören. „L'histoire de l'église trouble la digestion." Der Graf, dessen Reden ein bißchen zu sehr nach dem Scheiterhaufen riechen, greift das Christentum an und das Evangelium; Fréret besonders den Katholizismus. Der Graf erinnert an die Vorhersagung einer Wiederkunft Christi und erzählt dazu die Geschichte von einem Charlatan, der seine Tränklein verkaufte und versprach, gegen Ende des Marktes einem Hahne den Kopf abzuschlagen und das Tier nachher wieder aufzuwecken; an jedem Abend verschob er aber das Wunder auf den nächsten Tag, nur daß der Spaß des Charlatans bloß acht Tage dauerte, der Spaß mit dem Aufschub des Himmelreichs achtzehn Jahrhunderte. Fréret wiederum weist auf das Gewebe von Lügen hin, auf die die römische Kirche gegründet sei. Die Lügen des Islam seien nicht so niedrig gewesen. Beide versteigen sich zu Blasphemien gegen Jesus Christus, die vorher höchstens in Rom gesprochen, nirgends gedruckt wurden. Sogar die Hausfrau kränkt den armen Abbé; es sei mit der Religion wie mit dem Spiel: „on commence par être dupe, on fini par être fripon". Der Graf will beweisen, daß die Blutgier nicht ein Mißbrauch der christlichen Religion sei, sondern zu ihrem Wesen gehöre, wie ein Wolf seinem Wesen nach blutgierig ist. Das Volk könne ganz gut mit der Vernunftreligion auskommen, der Religion der Urzeit; in der Kultur, in Kleidung, Wohnung und Nahrung sei die Menschheit aus rohen Anfängen zum Besseren fortgeschritten, in der Religion seien nur Rückschritte zu verzeichnen. Fréret hat nichts dagegen, daß der Name „Christen" erhalten bleibe, nur müsse man auf die gesamte christliche Mythologie verzichten und zum Heile der menschlichen Gesellschaft die reine Vorstellung von einem gerechten Gotte fassen. Die Naturreligion, fügt der Graf hinzu, sei nicht nur wahrer, sondern auch tröstlicher als irgendeine der positiven Konfessionen.

Zum Nachtisch läßt Voltaire noch einige andere Freigeister auftreten, unter ihnen den Abbé de Saint-Pierre (1658—1743), den Philantropen, der bei Gelegenheit des Friedens von Utrecht den Entwurf zu einem ewigen Frieden herausgab und der den Mut hatte, Ludwig XIV. öffentlich zu tadeln. Dieser Abbé de Saint-Pierre trägt nun einige Aphorismen vor, von denen hier nur wenige bemerkt seien.

„Die Theologie ist in der Religion, was die Gifte unter den Nahrungsmitteln."

„Wir lesen die Geschichte der Religionskriege mit Entsetzen, wir lachen über die theologischen Streitigkeiten wie über eine derbe Posse. Wir möchten eine Religion haben, die weder schaudern noch lachen macht."

Deismus Voltaires

Zu den offiziellen Äußerungen Voltaires gehören vor allem die beiden Aufsätze „Athée" und „Athéisme", die in seinen Dictionnaire Philoso-

phique aufgenommen worden sind. Voltaire fühlte sich mit vollem Rechte, wenn er ex cathedra sprach, als der angesehendste Lehrer seiner Zeit, auf dessen Worte in Frankreich alle führenden Männer vom Minister aufwärts und alle führenden Salons, außerhalb Frankreichs die Kaiser und Könige lauschten. Was ich an diesen Schriften offiziell nenne, das kam in sie durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit hinein. Nur blieb Voltaire immer Voltaire; und wie er in seinen Briefen und in seinen leichtesten Gedichten und Erzählungen eine gewisse Vorsicht, die mit seinem Alter wuchs, niemals ganz außer acht ließ, so fehlt auch in den Aufsätzen, die nach dem Sprachgebrauche der Zeit ganz philosophisch sein sollen, niemals völlig gassenbübische Neckerei und blasphemischer Übermut. Solche scheinbar ehrfurchtslose Worte darf ich um so eher gebrauchen, als ich keinen Zweifel gelassen habe und lasse über meine Bewunderung für das tiefste Wesen dieses trotz alledem im Hauptpunkte vorbildlichen Mannes: alle seine menschlichen Schwächen, die ein Prediger Bosheit, Feigheit, Geiz und noch anders nennen könnte, verhinderten ihn nicht, ein ganzes reiches Leben mit unerhörter Ausdauer seinem Ideale zu widmen: der Erziehung des Menschengeschlechtes zu geistiger Freiheit und zu Toleranz. Nur eine Einschränkung muß ich immer wieder machen, weil die bald folgende große Revolution es so erscheinen läßt, als habe Voltaire den Aufstand des Volkes vorbereitet. Er war aber weit entfernt von einer demokratischen Gesinnung. Das Volk war ihm der Pöbel, an den er bei seinen Schriften nicht dachte. Unter dem Menschengeschlechte, das er zu geistiger Freiheit erziehen wollte, verstand er allein die Oberschicht, von den Königen abwärts bis zu den Ministern, den Provinzadeligen und den Richtern. Wie er erst in England als Schüler von Newton, Locke und besonders von Shaftesbury sich zu dem Voltaire entwickelt hatte, dem wir noch heute dankbar zu sein haben, so hatte er auch aus England den Begriff der Freiheit geholt, als den der Gleichheit vor den Gesetzen; die égalité der großen Revolution lehrte er nicht. Wohl aber den revolutionären Haß gegen die christliche Kirche; sein berühmtes Schlagwort „écrasez l'infâme", das er nicht ohne Mithilfe Friedrichs des Großen geprägt hat, und das die Parole zwischen ihm und seinen Freunden abgab, richtet sich nicht gegen die katholische Kirche allein, wahrlich auch nicht gegen den Fanatismus oder den Aberglauben, wie er es hie und da aus Vorsicht gedeutet wissen möchte, sondern gegen die ganze Institution der christlichen Kirche. Daran kann kein Zweifel sein, wenn sich auch Voltaires Angriffe natürlicherweise meistens gegen den in Frankreich herrschenden Katholizismus richteten.

écrasez l'infâme

Voltaires offizielles und positives Bekenntnis fiel ungefähr mit dem englischen Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts zusammen. Dem

Gedankengange eines englischen Predigers ist auch der vielzitierte Satz nachgebildet: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer"; wer in jahrzehntelangem Umgang sein Ohr für das Kichern Voltaires geschärft hat, wird es freilich sogar aus diesem frommen Postulate heraushören: auf dem Erfinden liegt der Ton.

In den Artikeln „Athée" und „Athéisme" haut Voltaire nun in die gleiche Kerbe wie sein Vorgänger Bayle, schneidender und offener in der Bekämpfung der Kirche, aber weit weniger skeptisch in der Anerkennung eines Gottes.

Der erste Artikel beginnt sofort mit einer kleinen Wahrheitsbeugung, die das „philosophische Jahrhundert" rechtfertigen soll. „Es gibt jetzt weniger Atheisten als früher. Die Philosophie hat die Geister von dem Unglauben abgebracht, in welchen die Theologie sie gestoßen hatte. Als diejenigen, die den Menschen allein die Gottheit verkündeten, über ihr Wesen stritten, war der Zweifel an der Gottheit verzeihlich. Verhandelte man doch darüber, ob die Gottheit aus drei, vier oder fünf Personen bestehe." Auch die Naturgeschichte und die Astronomie habe die Vorstellungen von der Gottheit berichtigt. „Die schlichte Philosophie hat den Atheismus vernichtet, dem die finstere Theologie Waffen geliehen hatte." Mit Pascal beweist er das Dasein Gottes aus der Wahrscheinlichkeitsrechnung, oder vielmehr nicht das Dasein, sondern nur die Nützlichkeit des Glaubens an Gott. Leise klingt das Kichern. „Offenbar ist es in der Moral viel besser, einen Gott anzuerkennen als ihn nicht zuzugeben. Alle Menschen haben gewiß ein Interesse daran, daß es eine Gottheit gebe, die den bestrafe, dem die menschliche Gerechtigkeit nicht wehren kann; aber es ist auch klar, daß es besser wäre, keinen Gott zu glauben als einen Unmenschen anzubeten, dem Menschen geopfert werden, wie bei so vielen Völkern geschehen ist."

Bayles Behauptung, daß eine Gesellschaft von Atheisten bestehen könne, wird mit neuen Gründen unterstützt. „Der Atheismus und der Fanatismus" (Fanatismus wurde zur Zeit der Revolution im Sinne Voltaires die Bezeichnung für jeden Kirchenglauben) „sind zwei Ungeheuer, die die Gesellschaft verschlingen und zerreißen können; aber der Atheist behält in seinem Irrtum die Vernunft, die ihm die Krallen beschneidet; den Fanatiker befällt ein dauernder Wahnsinn, der seine Krallen schärft."

An dieser Stelle liefert Voltaire einen neuen Beweis für das Dasein Gottes, der nicht geheuchelt scheint, aber mit seiner arg scholastischen Herleitung aus dem Begriffe des leeren Raums bei Voltaire wunderlich genug klingt. Doch der begeisterte Popularisator Newtons schließt fast triumphierend: „Ein Katechet sagt Kindern, daß ein Gott sei; Newton beweist es Weisen."

Wichtiger für den Standpunkt Voltaires scheint mir die nun folgende Ausführung, daß der Theismus (Voltaire unterscheidet kaum wie Diderot zwischen Theismus und Deismus) die verbreitetste Religion der Welt sei; am meisten Theisten gebe es in England. Diese „Theisten" haben eine Religion, wenn auch keinen äußeren Kultus. Sie sind ruhige Staatsbürger, friedliche Feinde des Christentums, das sie nicht zerstören wollen. Mit sehr durchsichtiger Ironie beklagt Voltaire, daß der Theismus unsere heilige Offenbarung bekämpfe, daß er geradeswegs zum dogme abominable et exécrable de la tolérance führe. Doch sei der Theismus weniger eine Religion als ein philosophisches System und der Pöbel unter den Großen und den Kleinen sei nicht philosophisch.

Den gleichen Standpunkt behauptet Voltaire in dem Artikel „Athéisme". Hier tadelt er zunächst die Enzyklopädie, weil sie nicht scharf genug gegen eine Meinung aufgetreten sei, die von einigen Kirchenvätern und dann auch von Bayle aufgestellt wurde. Es handelt sich im Grunde wieder nur um eine bessere Fassung der alten Frage, ob Götzendienst (Aberglaube) oder Atheismus verwerflicher sei. Bayle habe eine mangelhafte Allegorie gewählt: „Vor einem Hause stehen zwei Türhüter. Man fragt nach ihrem Herrn. Der eine sagt, er sei nicht da. Der andere sagt, er sei da, aber mit dem Fälschen von Geld und Urkunden, mit dem Anfertigen von Dolchen und Giften beschäftigt. Der Atheist gleicht dem ersten Türhüter, der Heide dem zweiten. Es ist also offensichtlich, daß der Heide die Gottheit schwerer beleidige als der Atheist." Voltaire verlangt, und beruft sich auf das oft zitierte Wort des Plutarchos, daß der erste Türhüter richtiger antworte: der Herr des Hauses existiere gar nicht, der Fälscher und Mörder, von dem sein blödsinniger Genosse erzähle, sei gar nicht auf der Welt. Man sieht, es handelt sich hier schon um die Eigenschaften Gottes. Wieder wird die Nützlichkeit des Glaubens an eine belohnende und strafende Gottheit hervorgehoben. Zwischen der Religion und der Mythologie der Römer wird gut unterschieden; die Religion sei den Römern sehr nützlich gewesen. Auch Bayle hätte, hätte er auch nur fünf- oder sechshundert Bauern zu regieren gehabt, ihnen einen belohnenden und rächenden Gott verkündet; nur zu seinen reichen, friedliebenden, geselligen, bequemen Epikureern brauchte er nicht so zu sprechen.

Weiter stellt Voltaire die Gründe der modernen Atheisten und der Gottesverehrer einander gegenüber und das recht oberflächlich. Der theologische Beweis wird vorgebracht; er sei alt, aber darum nicht schlechter. Als Antwort wird die Möglichkeit der mechanischen Entstehung der Organismen behauptet. Eine Duplik beruft sich auf Spinoza. „Sie haben ihn nicht gelesen, aber man muß ihn lesen." Auch der gläubige Disputator

bei Voltaire scheint ihn nicht gelesen zu haben, denn er schiebt dem Spinoza unter, einen intelligenten Weltschöpfer angenommen zu haben. Der Atheist stellt dem die Möglichkeit einer zufälligen Entstehung entgegen, noch nicht den Darwinismus, doch beinahe schon den Lamarckismus. Eine letzte Entgegnung des Gottesverehrers hält an einem intelligenten Schöpfer fest. „Der Flügel einer Fliege, die Organe einer Schnecke genügen, Sie niederzuwerfen." Nun wird nur noch Maupertuis, den Voltaire über den Tod hinaus mit seinem Hasse verfolgte, als Verteidiger des Atheismus eingeführt und mit nichtswürdiger Bosheit behandelt. Es sei wahr, es gebe giftige Reptilien; Maupertuis sei selbst so ein Reptil gewesen. Übrigens: „Der Atheismus ist der Fehler einiger Leute von Geist; der Aberglaube ist der Fehler der Dummköpfe; und Lumpen sind Lumpen."

Auf dieses Stichwort läßt Voltaire seinem Zorn gegen die Lumpen und Fanatiker freien Lauf, die seit jeher jeden des Atheismus beschuldigt und verfolgt haben, der sich in seiner Philosophie von dem Jargon der Schule freimachte. Anaxagoras, Aristoteles und Sokrates werden erwähnt, besonders aber die Hinrichtung des Vanini, ohne die Bedeutung des Mannes zu übertreiben, als ein Justizmord dargestellt.

Das Schlußwort zeigt den ganzen Voltaire. „Solche unbegreifliche Dummheiten empören schwache und verwegene Geister eben so sehr wie feste und einsichtige Geister. Sie sagen: unsere Lehrer malen uns Gott als das unsinnigste und barbarischste unter allen Wesen, also gibt es keinen Gott. Sie sollten sagen: also legen unsere Lehrer Gott ihre eigenen Ungereimtheiten und Rasereien bei; also ist Gott das Gegenteil von dem, was sie verkünden; also ist Gott ebenso weise und gut, wie sie ihn als verrückt und böse schildern. So drücken sich die Weisen aus. Wenn aber ein Fanatiker sie hört, denunziert er sie bei einer Behörde, die den Büttel der Priester abgibt; dieser Büttel läßt sie bei kleinem Feuer rösten und glaubt so die göttliche Majestät, die er beleidigt, zu rächen und nachzuahmen."

Die gelegentliche Polemik Voltaires gegen Bayle darf nicht vergessen lassen, daß der große Schüler seinen großen Meister sehr hoch schätzte und dessen Dictionnaire Historique et Critique in seinem eigenen Dictionnaire Philosophique das beste der Wörterbücher nannte. Er tut das in einer Anmerkung zu einem Briefe von Louis Racine an Jean Baptiste Rousseau; da Louis Racine nur der Sohn des gefeierten Dichters ist und Jean Baptiste nicht Jean Jaques, erübrigt es sich für uns, auf die frommen Beschimpfungen des Briefes einzugehen.

Toleranz

Voltaire hat seine Lebensaufgabe, die selbstgestellte, so gründlich gelöst, daß wir fünf Generationen später geneigt sind, seine Leistung zu unterschätzen. Wenn heute jemand Toleranz predigt gegen Andersgläubige

(besonders auf religiösem Gebiete, auf nationalem Gebiete herrscht noch durchaus Intoleranz), so spüren das empfindlichere Ohren fast schon wie eine Beleidigung, jedenfalls wie einen Gemeinplatz; aber vor 150 Jahren war die Toleranz wirklich noch ein abscheuliches und fluchwürdiges neues Dogma, das trotz der Aufklärung mancher Minister von Staats wegen ernsthaft verfolgt wurde. Darum kann nicht hoch genug angeschlagen werden, was Voltaire in dieser Beziehung zum Gemeingute zu machen stärker als jeder Vorgänger gewagt hat. Aus seinem Briefwechsel mit d'Alembert, der uns noch mehr beschäftigen wird, möchte ich gleich hier einige Stellen anführen, die für den staatsmännischen Sinn Voltaires zeugen. Wohlgemerkt, es handelt sich um Frankreich, wo damals die „Stadt“ ebenso freidenkerisch war wie der Hof (als solcher, nicht die Männer des Hofes persönlich) frömmelnd und freiheitfeindlich; und es handelt sich nicht, wie etwa im 17. Jahrhundert, um die Duldung anderer christlicher Sekten, sondern um die Duldung der verrufenen Freidenker, der Deisten, welche von der Kirche für Atheisten erklärt wurden.

Unter solchen Umständen nun mahnt Voltaire den sonst so klugen, nur gegen einzelne Sekten eigensinnigen d'Alembert, um des großen Zieles willen, um der Toleranz willen seine Vorurteile zu besiegen. „Ich weiß wohl, daß man sagt, die Philosophie verlange die Toleranz für sich selbst; aber es ist dumm und verrückt zu behaupten, die Philosophen würden, wenn sie erst am Ziele wären, keine andere Religion mehr dulden als die ihre; als ob die Philosophen jemals verfolgen könnten oder in die Lage kommen könnten zu verfolgen“ (13. Februar 1764). Selbst die Tiger und Wölfe von Palästina hätten sich manchmal zur Duldsamkeit bekehrt; da sollten doch die Affen, seine Landsleute, nicht immer beißen, sich lieber darauf beschränken zu tanzen. Und mit ganzem Ernst legt er es dem jüngeren Genossen ans Herz: „Diese Toleranz ist eine Staatsangelegenheit; die Männer, die Frankreich regieren, sind gewiß toleranter, als man es jemals war; ein neues Geschlecht erhebt sich, dem der Fanatismus (die Kirche) verhaßt ist. Eines Tages werden die ersten Plätze von Philosophen besetzt sein; die Herrschaft der Vernunft bereitet sich vor; es liegt nur an Ihnen, diese schönen Zeiten schneller kommen zu lassen, die Früchte der Bäume reifen zu lassen, die Sie gepflanzt haben ... Ecr. l'inf.“ (1. März 1764).

Voltaire war viel zu scharfsichtig, um nicht zu begreifen, warum die herrschende Kirche sich der Toleranz widersetzte; weil nämlich der Indifferentismus, also der Verzicht auf alle Dogmen, die beste Vorbereitung für die Duldsamkeit ist. „Ich fürchte sehr (die Furcht ist natürlich ironisch gemeint), daß man keinen festen Toleranzvertrag schließen könne, ohne

den Leuten vorher ein wenig diese verhängnisvolle (wieder ironisch) Gleichgültigkeit einzuhauchen, die seine sicherste Grundlage ist." Juden und Christen, Rabbiner und Theologen, alle diese Schelme sind übereingekommen, sich über allerlei Dummheiten zu entzweien; aber sie erheben einstimmig ein Zetergeschrei über den, der zuerst über die Dummheiten zu lachen wagt, über die sie sich geeinigt haben. „Wer mit ihnen darin nicht übereinstimmt, daß Gott rot gekleidet ist, der ist ruchlos; aber sie streiten untereinander darüber, ob Gott Strümpfe von der gleichen Farbe trage" (22. Februar 1764).

gegen Rom

Die Schriften, in denen Voltaire die deistische Aufklärung verbreitete, sind kaum zu zählen; in Gedichten und Briefen, in Geschichtswerken und in halbgelehrten Abhandlungen wird er niemals müde, seine Lebensaufgabe immer wieder von einer neuen Seite zu fassen, fast immer siegreich durch leichten Witz und unzerstörbare Grazie. Man erschrickt beinahe, wenn man erkannt hat, ein wie tiefer Haß sich hinter dem oberflächlichen Geplauder verbirgt, ein Haß — es muß noch einmal gesagt werden — nicht nur gegen die katholische Kirche, sondern auch gegen die christliche Religion überhaupt. Einen besonders starken Angriff wagte er einmal nur unter der Maske eines Italieners, eines Grafen von Corbera; die Überschrift dieses wenig bekannten Pamphlets lautet: „Epître aux Romains". Es ist nicht mehr und nicht weniger als ein wilder Aufruf zur Revolution gegen die päpstliche Herrschaft; in fliegender Eile wird die Geschichte Roms durchmustert, dem alten Glanze wird das gegenwärtige Elend entgegengestellt, um den Stolz und die Rachsucht der Römer gegen den Papst aufzurütteln. Rücksichtslos werden die Fälschungen der römischen Kirche aufgedeckt. „Den tollsten Fanatiker, dem noch ein Funke Menschenverstand geblieben ist, den entschiedensten Schurken, der in seiner Seele noch einen Rest von Scham bewahrt hat, fordere ich heraus, der Kraft der Wahrheit zu widerstehen, wenn er meine Untersuchung aufmerksam liest." Neun Fälschungen hebt Voltaire besonders hervor: das Testament der zwölf Patriarchen, den Briefwechsel zwischen Jesus und dem König von Edessa, die Briefe von Pilatus, die Weissagungen der Sibyllen, die für die geistliche Herrschaft grundlegende apostolische Konstitution, die Geschichte des angeblichen Papstes Clemens, die Reise des heiligen Petrus nach Rom, wo Petrus unter Nero, der selbst nur 13 Jahre regierte, 25 Jahre lang Papst gewesen sein soll,*) die berüchtigte Schenkung

*) Bei dieser Gelegenheit parodiert Voltaire frech das Wortspiel von Petrus und dem Felsen, auf welchem die Kirche errichtet sein würde. „Si Barjone c'était appelé Potiron (Kürbis), Jésus lui aurait dit: Tu es Potiron, et Potiron sera appelé le roi des fruits de mon jardin."

des Kaisers Konstantinus, endlich die falschen Dekretalen, durch welche die Römer endgültig zu Sklaven eines Priesters gemacht wurden, der Gott und die Menschen belog. Es gibt in Deutschland Städte unter Bischöfen, die freie Reichsstädte sind; die Römer sind nicht frei. Der Sultan herrscht in Konstantinopel nicht so despotisch wie der Papst in Rom. Die Sklaven der alten Römer hatten es hundertmal besser als ihr. Und Voltaire schlägt Töne an, die in Rom seit den Tagen Rienzos oft genug gehört worden waren. „Wacht auf, ihr Römer, aufgerufen von der Stimme der Freiheit, der Wahrheit und der Natur. Diese Stimme schallt durch Europa und ihr müßt sie hören. Brecht die Ketten, die eure edlen Hände niederhalten, brecht die Ketten, die von der Tyrannei in den Höhlen des Betrugs geschmiedet worden sind."

Das geht gegen die römische Kirche und gegen den Papst. Aber es wäre eben eine Fälschung, wenn verschwiegen würde, daß auch die Grundlage des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses nicht geschont wird. Klipp und klar wird gesagt: der letzte Türhüter des römischen Senats hätte die Verkündiger der Dogmen, an welche jetzt jeder Christ zu glauben habe, ins Narrenhaus geschickt. Wunderheilungen wären ebenso oft auf den Namen Isis, wie auf den Namen Jesus erfolgt. Noch im 2. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung sei von keinem der Geheimnisse der christlichen Lehre die Rede gewesen; Jesus sei nicht anders zu einem Gotte gemacht worden als Bacchus, Perseus, Herakles oder Romulus. Der Haß Voltaires gegen das Christentum äußert sich auch darin, daß er, wieder der großen Revolution vorgreifend, nicht einmal die christliche Zeitrechnung gelten lassen will.

Voltaires Briefe

Wie die Schriften Voltaires so müssen auch seine Briefe mit einem kritischen Blicke gelesen werden. Das Briefgeheimnis wurde damals von einer sehr aufmerksamen Postpolizei oft verletzt. Trotzdem wagte er sich in seinen Briefen oft weiter vor als in seinen Schriften; für uns kommen besonders die Briefwechsel mit d'Alembert und Friedrich dem Großen in Betracht.

Der reiche und vielseitige Briefwechsel mit d'Alembert reicht vom Ende des Jahres 1746 bis zu Voltaires Tode, also von seinem 52. bis zu seinem 84. Jahre. Die beiden bedeutenden Männer kommen einander gedanklich und freundschaftlich immer näher, wenn man auch manche Versicherung (namentlich von seiten Voltaires) auf Kosten des zierlichen Briefstils setzen mag. Nur solche Stellen sollen hervorgehoben werden, die überall Voltaires religiösen Standpunkt belegen.

Da ist es nun beachtenswert, daß Voltaire, der selbst immer vorsichtig war, die Diplomatie der Enzyklopädisten leidenschaftlich tadelt; er fordert

von d'Alembert, und indirekt von dessen Mitarbeiter Diderot, mehr Offenheit. „Was man mir von den theologischen und metaphysischen Artikeln erzählt, beklemmt mir das Herz“ (9. Oktober 1755). Bald darauf: „Es ist recht schmerzlich, daß die Philosophen gezwungen sind, Theologen zu sein. Ach, versucht wenigstens, wenn ihr zu dem Worte pensée kommt, zu sagen, daß die Pedanten nicht besser wissen, wie sie die Gedanken machen, als wie sie die Kinder machen.“ In bescheidener Form zeigt er den Herausgebern der Enzyklopädie gern den Meister; er warnt nicht nur vor heuchlerischen, sondern auch vor frivolen und allzu redseligen Artikeln; alle seine eigenen Fehler will er um der großen Sache willen vermieden wissen. Oft erwägt er in kritischer Zeit, ob das große Wörterbuch nicht besser und freier in Berlin erscheinen könnte, unter dem Schutze des philosophischen Königs.

Der englische Deismus wird als die Religion der oberen Volksschicht, d. h. des Adels und der freien Gelehrten, gepriesen. Freudig meldet Voltaire (4. Februar 1757), ein reformierter Geistlicher habe offen zugegeben, „daß diese Religion seit sechzig Jahren größere Fortschritte gemacht habe als das Christentum in zweihundert Jahren.“ Die Sekten werden Störenfriede genannt (margouillistes, eigentlich: Dreckaufstörer). Er bittet (Juli 1757): „Der ehrliche Mann, der den Artikel matière machen wird, soll recht beweisen, daß das unbekannte Ding, das man Materie nennt, ebensogut denken könne wie das unbekannte Ding, das man Geist nennt;“ dann (29. August): „Man hat einen Fluß in der Seele wie in den Zähnen ... Alle anständigen Menschen sind Deisten in Christo.“

„Überall kündigt sich eine große Revolution in den Geistern an. Sie werden kaum glauben, welche Fortschritte die Vernunft in einem Teile Deutschlands gemacht hat. Ich spreche nicht von den Gottlosen, die sich offen zu Spinoza bekennen, ich spreche von den ehrlichen Leuten, die keine festen Grundanschauungen über die Natur der Dinge besitzen, die durchaus nicht wissen, was ist, die aber sehr gut wissen, was nicht ist; diese sind mir die wahren Philosophen“ (5. April 1765). Als ein Kuriosum sei erwähnt, daß er die große Revolution der Geister, die nach dreißig Jahren von Neapel bis Moskau vollzogen sein werde, im Jahre 1766 ankündigt.

Der fanatische Aberglaube wird überall verhöhnt. Der König von Preußen sage: man behandle ihn (den Aberglauben) wie ein altes Weib, das man einst angebetet hat und das man dann verachtet ... Ich hoffe auf eine Zeit, wo man Salz streuen wird über die Ruinen der Spelunke, in der die Theologie ihre Versammlungen abgehalten hat.

Er glaubt (4. Juni 1769), d'Alembert werde den Deismus über den Ruinen des Aberglaubens aufrichten; „ein Pariser, wenn er durch seinen Geist sein Volk überragt, kann dieses Volk umgestalten“.

Nach Erscheinen des Système de la Nature behauptet d'Alembert seinen skeptischen Standpunkt gegenüber einer Widerlegung, die Friedrich der Große geschrieben hatte; auch Voltaire findet des Königs Schrift zu lang, zu mangelhaft. „Offenbar will er nicht als ein Schüler von Spinoza und Straton dastehen, darum gibt er durchaus eine ewige Intelligenz nicht zu, die in dieser Welt ausgebreitet sei, ich weiß nicht wie. Mir scheint ein Unsinn darin zu liegen, wenn man intelligente Wesen aus Bewegung und Stoff, die nicht intelligent sind, entstehen läßt; der König von Preußen hat diese Ungereimtheit wenigstens sehr gut hervorgehoben" (27. Juli 1770).

Seinem achtzigsten Jahre sich nähernd, in den Beziehungen zu d'Alembert immer herzlicher (sie nennen einander jetzt erst spielerisch Bertrand und Raton), vergißt Voltaire ab und zu die gewohnte Vorsicht. „Spinoza allein (den er sonst nicht schlecht genug machen konnte) hat vernünftig geurteilt; aber niemand versteht ihn zu lesen" (16. Juni 1773); immer wilder werden seine Ausfälle gegen die katholische Kirche. Aber auch menschliche Alterszeichen stellen sich ein; und die Erwartung des nahen Todes. Der Regierungsantritt von Ludwig XVI. erfüllt ihn mit neuen Hoffnungen. „Man hätte Lust noch einige Zeit zu leben; aber man wird sich wohl bald mit dem Wesen der Wesen vereinigen müssen."

Vorsicht

Das späte Wort zugunsten von Spinoza, den er übrigens ebensowenig wie der wahre Spinozist Goethe genau kannte, gewinnt an Bedeutung, wenn man sich erinnert, daß man damals noch in ganz Europa von Spinoza wie von einem „toten Hunde" redete, daß erst acht Jahre später Lessing den Bann durchbrach und wieder einige Jahre vergingen, bevor das Wort Lessings den Fürsten des Atheismus für Deutschland wenigstens zu Ehren brachte. Es ist schwer zu entscheiden, ob die vielen Angriffe Voltaires gegen Spinoza mehr Äußerungen seiner Vorsicht oder seiner Unkenntnis waren. Ich komme auf Voltaires Vorsicht in öffentlichen und in brieflichen Mitteilungen jetzt noch einmal zurück, um zu zeigen, wie leicht man zu dem Schlusse kommen könne, Voltaire habe sich doch nur aus Angst hinter einem Deismus verschanzt, der nicht seiner letzten Überzeugung entsprach. In ironischen und in ganz ehrlichen Wendungen äußert sich immer wieder die Angst vor einer persönlichen Verfolgung. Selbst von seinem Schlachtruf Ecr. l'inf. erklärt er einmal (23. Juni 1760): „Sie können sich denken, daß ich nur den Aberglauben meine; was die Religion betrifft, so liebe und schätze ich sie — wie Sie es tun." Der Gedanke, Apostel zu sein ohne Märtyrer zu werden, kehrt immer wieder. Die Infâme soll man in Stücke hauen, aber seinen Namen soll man nicht in den Dolch eingravieren (25. März 1765). „Die Sorbonne liegt im Drecke, aber die Schriftsteller leben unter dem Schwerte" (4. November 1767);

„um nicht verbrannt zu werden, brauche ich ein gut Teil Weihwasser“ (24. Mai 1769).

„Nur zitternd kann man noch sein Herz den Freunden öffnen“ (11. April 1773); „es gibt keine Korrespondenz, kein Vertrauen, keinen Trost mehr; alles ist verloren; wir sind in den Händen von Barbaren“ (14. Juli 1773). Aber über hundert kleine Ängstlichkeiten hinaus ist Voltaire doch tapfer und wagt hinter seiner Schanze des Deismus hundertmal das Martyrium. „Il faut savoir mourir pour la liberté“ (21. Dezember 1770). Der starke und der schwache Voltaire findet sich fast nebeneinander schon in zwei Briefen aus dem Jahre 1761 (vom 20. April und vom 7. oder 8. Mai): „Man muß ein Krieger sein und edel zu sterben wissen ... Zerschmettert den Fanatismus, doch ohne die Gefahr, wie Samson unter den Trümmern des Tempels zu fallen.“

Aus diesem inneren Kampfe zwischen Tapferkeit und Ängstlichkeit ist Voltaires Stellung zu den Artikeln der Enzyklopädie, die ich schon erwähnt habe, leicht zu erklären. In seinen eigenen Beiträgen wie auch in seinen Schriften (besonders in denen, die seinen Namen trugen) ist er fast ebenso vorsichtig, ja heuchlerisch wie d'Alembert und Diderot; sie rechnen alle immer darauf, der Leser werde zwischen den Zeilen lesen und verstecken manche Kühnheit hinter Hinweise auf andere Artikel; in seiner brieflichen Kritik verdammt er diese Heuchelei und verlangt ein rücksichtsloses Vorgehen. Man behalte bei dem unerfreulichen Anblicke solcher Strategie nur im Auge, daß damals doch noch sein Leben wagte, wer z. B. vor der Monstranz den Hut nicht abnahm. Voltaire also, der sich selbst immer deckt, wird nicht müde, die Deckungen der Enzyklopädisten zu tadeln.

Voltaires Gott

Meine Aufgabe, die Stellung Voltaires zum Atheismus darzustellen, die Ehrlichkeit seines Deismus zu untersuchen, wird dadurch erschwert, daß dieser Mann die Gabe des diabolischen Lachens in zu hohem Grade besaß, dazu eine zu überlegene Geistesfreiheit, um sie nicht gelegentlich auch gegen das zu wenden, was er verteidigte. Er gilt schließlich doch nicht mit Unrecht für den gefährlichsten Religionsspötter; denn seine Blasphemien richten sich zwar formell fast immer gegen den Gott und die Heiligen der katholischen Religion, aber sie streifen oft genug den Gott an sich, den Gott der Deisten. Diesen meint die Ironie, mit der er Gottes Segen auf seine Freunde herabfleht, mit der er (30. September 1767) den Finger Gottes in der Dummheit der Sorbonne erkennt. Dahin gehört auch die Art, in der er den Teufel nennt. „Leben Sie wohl und dem Teufel meine Ehrfurcht, denn er ist es, der die Welt regiert“ (15. August 1769).

Die Annahme ist wohl nicht ungerechtfertigt, daß Voltaire auch über seinen lieben Deismus heimlich lachte und nur die Selbstbeherrschung

hatte, darin stärker oder unfreier als Heinrich Heine, sein atheistisches Lachen zu unterdrücken. Man halte dazu, daß er sich der vernichtenden Macht seines Gelächters gar wohl bewußt war und daß er im Kampfe gar zu leichtsinnig mitunter die Sache vergaß, um die Person eines Gegners zu vernichten. Da ist ein Satz sehr bemerkenswert, den er (6. Januar 1761) über die Zusätze zu seiner ebenso oft entzückenden wie nichtswürdigen, für deutschen Geschmack aber doch zu unflätigen Pucelle schreibt: „Gott hat mich begnadet zu begreifen, daß man, um die Leute vor der Nachwelt lächerlich und verächtlich zu machen, sie in irgendein Werk einnisten muß, das auf die Nachwelt zu kommen bestimmt ist. Nun ist die Geschichte der Jungfrau von Orléans den Franzosen teuer; und als der Verfasser, von Gott inspiriert, diese heilige Dichtung mit reinem Eifer überarbeitet und vollendet, hat er sich geschmeichelt, daß noch unsere letzten Enkel auspfeifen werden“ . . .: und es folgen fünf Namen, von denen mindestens vier dem heutigen Geschlechte schon unbekannt sind. Dieses unheilige Lachen ist noch dem Greise treu geblieben; der schreibt (1. Januar 1773): „Ich bin entschlossen mich bis zu meinem letzten Atemzuge über die Leute lustig zu machen.“ Aus dem Lachen eines solchen diabolischen Lachers logische Schlüsse zu ziehen, wäre aber immer bedenklich; sonst müßte man ja auch Voltaire, den besten Franzosen des 18. Jahrhunderts, für einen Franzosenfeind halten, weil er nicht müde wird, sich auch seelisch zu expatriieren und seine Landsleute mit Hohn zu überschütten. Er nennt sie oft (was er vielleicht in Potsdam gelernt hat) verächtlich les Velches, also Barbaren, und vergleicht sie ebenso oft mit Tigern und Affen. „Nur ein Dutzend denkender Wesen verhindert die Franzosen das letzte der Völker zu sein“ (1. Mai 1763). Er setzt Frankreich gegen die nordischen Staaten herab. „Les Velches würden verdienen, sich in ihrer Nahrung auf Messe und Predigt beschränken zu müssen“ (18. Mai 1765). „Überall verbreitet sich das Licht; in Frankreich, wo es eben anbrechen wollte, löscht man es aus“ (19. Juni 1767). „Auch was den guten Geschmack betrifft, stecken wir im Kot der Jahrhunderte“ (30. September 1767). Es wäre möglich, daß Voltaire ein guter Deist war, wie er trotz solcher Expektorationen doch ein guter Franzose war.

Bedeutungsvoller als seine Scherze und seine Zornausbrüche sind manche Schlußzeilen seiner Briefe, wo er doch ein Bekenntnis abzulegen scheint, in dem er anstatt der frommen Formel „im Namen Gottes“ eine neue zu bilden sucht. Er küßt den Freund zum Abschied im Namen von Konfuzius, Sokrates, Lukretius, Cicero, Julianus, von Collins, Hume, Shaftesbury, Middleton, Bolingbroke usw. usw. Es handelt sich um lauter Männer, die dem 18. Jahrhundert für ganze oder halbe Atheisten galten; freilich: die englischen Begründer des Deismus befinden sich unter ihnen.

Wie also Voltaire vor seinem Tode nicht ein letztes Wort geformt hat, ein Wort des Abgangs von der Bühne, ein Stichwort für den Beifall der Nachwelt, so hat er auch weder in seinen Dichtungen und Briefen noch in seinen zahlreichen philosophischen Aufsätzen sein letztes Wort gesagt über sein persönliches Verhältnis zu dem Gottesbegriffe. Dennoch findet sich in seinen Werken eine Abhandlung, aus der man den wahren Voltaire recht gut kennen lernen kann; ich meine das Glaubensbekenntnis, das ohne seinen Namen 1766 unter dem Titel „le Philosophe Ignorant" erschienen ist. Ich halte mich an eine neue und verbesserte Ausgabe von 1767; der Abdruck in den Werken Voltaires verzichtet auf einige köstliche Zugaben und ist auch sonst ungenau, wie denn z. B. die einzelnen Paragraphen in der Urschrift als „Zweifel" vorgetragen werden, in der Gesamtausgabe als „Fragen". In diesem Bekenntnisse erscheint Voltaire ganz als der unchristliche Skeptiker, der er war, er begleitet uns mit seinem anmutigsten Geplauder durch die Geschichte der Philosophie und urteilt mit lachender Freiheit über Gott und die Welt; nur das Bewußtsein des allgemein menschlichen Nichtwissens scheint ihn da noch abzuhalten, als dogmatischer Atheist aufzutreten. Ich werde mich darauf beschränken, die entscheidenden Stellen anzuführen, und glaube den Schluß auf den eigentlichen Standpunkt Voltaires getrost dem Leser überlassen zu können. Auch brauche ich nicht erst hervorzuheben, daß Voltaire in allen erkenntniskritischen Fragen ein Schüler Lockes ist.

le Philosophe Ignorant

Eine kleine Geschichte, die wir am Ende der 56 Zweifel als Zugabe erhalten, scheint mit zu dem besten zu gehören, was Voltaire gegen die Unduldsamkeit und gegen den Wissenshochmut der gläubigen Menschheit geschrieben hat. „In der großen Blindenanstalt von Paris ging alles gut, bis eines Tages ein Lehrer den Gesichtsinn vorzüglich erklären zu können sich anmaßte; er warf sich zum Herrn der Anstalt auf und begann nach Willkür über die Farben zu entscheiden. Mit Hilfe der Anhänger, die er fanatisierte, gelang es ihm, über alle Einnahmen verfügen zu können; da wagte niemand mehr, sich ihm zu widersetzen. Er lehrte, alle Kleider der Blinden wären weiß. Es gab zwar kein einziges weißes Kleid in der Anstalt, aber die Blinden glaubten ihm und redeten beständig von ihren schönen weißen Kleidern. Als sie deshalb ausgelacht wurden, beschwerten sie sich bei dem Lehrer. Der empfing sie sehr übel und nannte sie Neuerer, Freigeister, Rebellen, weil sie sich durch die falsche Meinung von Leuten verführen ließen, die sehende Augen im Kopfe hatten und weil sie an der Unfehlbarkeit des Lehrers zu zweifeln wagten. Dann erklärte er, um des lieben Friedens willen, alle Kleider wären rot. Doch kein einziger der Blinden trug ein rotes Kleid, und man lachte noch mehr. Es kam

zu Prügeleien und die Ruhe wurde erst hergestellt, als allen Blinden erlaubt wurde, die Frage nach der Farbe ihrer Kleider unbeantwortet zu lassen. Als ein Tauber diese Sache erfuhr, gab er zu, daß Blinde nicht über Farben urteilen sollten; doch er blieb stramm dabei, daß es die Aufgabe der Tauben wäre, über die Musik zu urteilen."*)

In zwei weiteren Nachschriften fährt Voltaire fort, Toleranz zu predigen. In einer letzten Zugabe endlich, in der übrigens der Katholizismus zur Abwechslung einmal unter der Maske des Buddhismus verhöhnt wird, lacht Voltaire behaglicher und freier als sonst über die Eitelkeit seiner Landsleute.

Wenn man dem Herausgeber des Voltaire in 92 Bänden (von 1785 bis 1789) Vertrauen schenken dürfte, so hätte Voltaire allerdings einmal doch sein letztes Wort gesprochen, im „Traité de Métaphysique", den er 1734 für seine Freundin, die Marquise du Châtelet, schrieb, ihr mit einem galanten Quatrain widmete, den er aber niemals drucken ließ. Im 40. Bande der genannten Ausgabe ist die Schrift zum ersten Male veröffentlicht worden. Der Herausgeber meint, Voltaire habe da seine Gedanken ganz frei und ohne jede Vorsicht ausgesprochen. Es ist möglich, es ist sogar wahrscheinlich, daß Voltaire diese Schrift selbst nicht drucken ließ, weil sie einige bescheidene Zweifel in bezug auf das Dasein Gottes vorbrachte; wir wissen aber nicht, welche menschliche Nebenabsicht er mit dieser Ausarbeitung verband, wir wissen noch weniger, ob er in mehr als vierzig weiteren Lebensjahren mehr aus Teufelei oder mehr aus Überzeugung zur Festlegung eines deistischen Standpunktes gelangte. Immerhin ist es beachtenswert, daß er doch einmal den Atheisten, die zweite Seele in seiner Brust, zu Worte kommen ließ. Nur daß es nicht sein allerletztes Wort war; immer wieder bekannte er sich zum Deismus, zu einer Vernunftreligion also, mit einem unpersönlichen Gotte an der Spitze.

Er geht davon aus, daß der Gottesbegriff keine angeborene Idee ist. Unsere Kinder gebrauchen das Wort Gott, wie man es ihnen mühsam beigebracht hat und verbinden mit dem Worte keine feste Vorstellung; jeder Mensch kommt mit einer Nase und fünf Fingern auf die Welt, kein Mensch mit einer Erkenntnis Gottes. Wir werden durch die zweckvolle Ordnung aller Dinge zu der Annahme eines weisen Werkmeisters geführt, zu der Annahme eines höchsten Wesens, das der Ursprung aller anderen

*) Ich brauche meine Leser kaum daran zu erinnern, daß diese ganze Stelle dem Freidenkerbuche von Collins entnommen ist; nur daß Voltaire zum Schaden des Gedankens verniedlicht hat, was dort, in der Phantasie über das Frei-Sehen, mit beinahe Swiftscher Kraft dem Denkzwange entgegengehalten wird. (Man vergleiche Band II, S. 459.)

Wesen ist. Doch diese Annahme hat einige Schwierigkeiten. Erstens ist eine Schöpfung aus dem Nichts nicht undenkbarer als ein Hervorgehen aus Gott. Zweitens stößt man auf Widersprüche, ob man nun die Weltschöpfung der Notwendigkeit oder der Freiheit zuweist, eine notwendige Welt hätte von Ewigkeit da sein müssen, aber auch der freie Entschluß Gottes hätte bei seiner Allwissenheit und Allmacht schon zu Beginn aller Dinge gefaßt werden müssen. Drittens steht den Zweckursachen die Meinung der Philosophen gegenüber, daß alles, von den Sternen bis zur Milbe, aus natürlichen Ursachen entstehe, nach unveränderlichen Naturgesetzen. Viertens endlich ist die Einrichtung der Welt, wo jedes Geschöpf die anderen verschlingt und wo der Mensch ein elendes Leben führt, so beschaffen, daß man auf einen barbarischen Werkmeister schließen müßte; legen wir dabei einen falschen Maßstab an, um Gottes Eigenschaften zu messen, nach unserem Menschenverstande, so hätte uns Gott diesen falschen Maßstab selbst gegeben, uns also getäuscht. Der Glaube an das Dasein Gottes ist also nicht weniger absurd als die Leugnung Gottes; ja die Leugnung ist leichter als der Glaube.

In einer seiner banalsten Abhandlungen, die im Dictionnaire Philosophique unter dem Schlagworte „Dieu, Dieux" zu finden ist und deren Hauptteil der angeblich Londoner Ausgabe des „Système de la Nature" (von 1780) vorgedruckt wurde — offenbar von einem ängstlichen Verleger —, hat sich Voltaire mit dem Atheismus Holbachs endgültig auseinandergesetzt, ganz nebenbei auch wieder mit der Philosophie Spinozas. Voltaire klagt hier darüber, daß in ganz Europa noch nicht zehn Menschen den jüdischen Philosophen von Anfang bis zu Ende gelesen haben; ich habe ihn eben im Verdachte, zu diesen zehn Menschen auch nicht zu gehören. Er hat aber die richtige Witterung, daß Bayles Angriff gegen Spinoza auf ein Mißverständnis hinauslaufe und daß Spinoza eigentlich gar nicht zu den dogmatischen Gottesleugnern gehöre. Doch in dem Wunsche, den berühmtesten Freigeist des 17. Jahrhunderts zu einem Gesinnungsgenossen der Deisten zu machen, geht Voltaire viel zu weit. Er legt ihm ein recht frommes Glaubensbekenntnis in den Mund, das allerdings — wie Voltaire sagt — ebensogut von dem gläubigen Erzbischof Fénelon herrühren könnte. Die ganze erkenntniskritische Rückständigkeit Voltaires verrät sich aber nicht in solchen billigen Geistreichigkeiten, sondern in einem Satze über die sogenannten Endursachen. „Ich für mein Teil erblicke in der Natur wie in den Werken der menschlichen Künste nur Endursachen; und nach meiner Meinung ist ein Apfelbaum gemacht, um Äpfel zu tragen, wie eine Uhr gemacht ist, um die Stunden zu zeigen." Auch Lucretius, der die Zwecke der menschlichen Organe leugnete, habe als Philosoph unter einem Dorf-

küster gestanden. (Als Voltaire so redete, hatte Hume sein grundstürzendes Kapitel über die Ursachen schon herausgegeben.)

Materialismus

Während der Dichter Goethe sich von der grauen Nüchternheit des Holbachschen Materialismus, von seiner Sprache also, abwendet, empört sich Voltaire mit einem falsch klingenden Brustton der Überzeugung just gegen den Atheismus. Gerade den Stil des Buches glaubt er loben zu müssen; der Verfasser habe, im Gegensatze zu Spinoza, nicht nur für Gelehrte geschrieben, sondern auch für unwissende Leute und für Weiber, oft klar, mitunter beredt. Aber man müsse sich vor ihm in acht nehmen in naturwissenschaftlichen wie in moralischen Fragen; es handle sich um das Wohl des Menschengeschlechts.

Wovor sich Voltaire zunächst entsetzt, das ist der große Gedanke, den freilich schon Spinoza gefaßt hatte: man dürfe die Begriffe Ordnung und Unordnung auf die Natur nicht anwenden. Die Einwendungen Voltaires sind kindisch. Auch ist es sehr ungerecht, dem Materialismus Holbachs, der viel skeptischer ist als etwa der dogmatische Materialismus eines Büchner oder eines Häckel, mit der scheinbar geistreichen Phrase entgegenzutreten: warum ganz laut sagen, ich weiß, wenn man sich ganz leise sagt, ich weiß nicht?

Die uralte Lehre, daß der Stoff ewig und notwendig sei, sucht Voltaire mit ungeschminkt scholastischen Gründen zu bekämpfen und fährt wie ein Prediger fort: „Wenn man das Dasein Gottes zu leugnen wagt und zu behaupten, daß der Stoff durch sich selbst nach einer ewigen Notwendigkeit wirke, so muß man das beweisen wie einen Satz der Geometrie; sonst stützt man sein System nur auf ein Vielleicht. Welche Begründung einer Sache, die das Menschengeschlecht mehr als irgend etwas anderes angeht!“ Und Voltaire, der Freund der Tugend, entrüstet sich noch viel stärker über die Behauptung, es sei unnütz und ungerecht, Tugend von einem Menschen zu verlangen, den das Laster glücklich mache; das laufe sichtlich auf eine Vernichtung der menschlichen Gesellschaft hinaus.

Als wäre er ein Jesuit gewesen, behauptet er, das ganze Lebenswerk Holbachs stehe und falle mit einer damals aufsehenerregenden Fabel über die Herkunft der Aale. Ein englischer Jesuit hatte die Beobachtung veröffentlicht, daß man aus Mehl und einer Nährflüssigkeit, also künstlich, fadenförmige Tierchen erzeugen könnte, vermeintlich junge Aale. Bevor dieses Märchen durch die mikroskopischen Forschungen von Spallanzani zerstört wurde, glaubte alle Welt an diese und ähnliche Geschichten; und die Freidenker mochten wohl hoffen, die Weiterentwicklung solcher Laboratoriumsversuche gegen die biblische Legende von einer Schöpfung ausnützen zu können. Voltaire hatte gar keine Ursache, sich in den Natur-

wissenschaften gegen Holbach zu überheben; über das Wesen des Feuers und der Verbrennung, worüber die entscheidenden Entdeckungen von Lavoisier unmittelbar bevorstanden, hatte er noch viel dümmeres Zeug geschrieben als Holbach. Beide hatten kaum die Pflicht, von Physik und Chemie mehr zu wissen als ihre schulgelehrten Zeitgenossen; und Holbach war in allen Naturwissenschaften immerhin gründlicher vorgebildet als Voltaire.

Weiter sucht Voltaire zu beweisen, daß der Glaube an ein höchstes Wesen notwendig sei; er sagt „notwendig“ und meint „nützlich“. Wirklich wie ein Sonntagsprediger predigt er die Vorteile der Unterwerfung unter einen lohnenden und rächenden Gott. Selbstverständlich fehlen auch in diesem Zusammenhange nicht die gewohnten Ausfälle gegen den Aberglauben und den Fanatismus. Ein Verkündiger der Toleranz ist Voltaire auch in seinen schwächsten Stunden geblieben; aber er ist so sehr Diplomat, daß er die ganz konsequenten Bekämpfer der Kirche nicht einmal versteht. Hobbes hat einmal gesagt: wenn ein Bürger eines atheistischen Staates einen Gott einführen wollte, müßte er gehängt werden; Voltaire erklärt dieses einfache Gegenstück zu der Verfolgung der Atheisten in einem religiösen Staate ganz verkehrt: Hobbes habe an einen Religionsstifter gedacht, der im Namen seines Gottes tyrannisch herrschen wollte. Im Eifer des Gefechts versteigt er sich zu der Anerkennung, es sei gar nicht so übel, einen Mitbürger Priester zu heißen und ihn im Namen des Volkes den Dank gegen die Gottheit aussprechen zu lassen. Die nichtswürdigen Priester seien selten. Der geistliche Stand zwinge von selbst zur Anständigkeit. „Soll man Gott austreiben, weil man die Jesuiten ausgetrieben hat? Im Gegenteil, man soll ihn um so mehr lieben.“

Die erwähnte Ausgabe des Système de la Nature läßt dem Buche überdies noch zwei Gedichte vorausgehen: „Sur le livre des trois imposteurs“ (und „Le Pour et le Contre“).

Das Gedicht ist wie Voltaires Verse gewöhnlich so prosaisch, daß der Gedanke deutlich herauskommt und daß es in einer Prosaübersetzung nichts verlieren würde. Gleich die ersten Zeilen sind ein Zornausbruch gegen den atheistischen Autor:

„Insipide écrivain, qui crois à tes lecteurs
Crayonner les portraits de tes trois imposteurs,
D'où vient que, sans esprit, tu fais le quatrième?“

Er verwechsle Mohammed mit dem Schöpfer, den Knecht mit dem Herrn. Gott solle die Dummheiten des Priesters nicht zu büßen haben. Der Glaube an Gott sei dem Menschen notwendig, sei das heilige Band

der Gesellschaft, der tiefste Grund der Billigkeit, der Zaum des Verbrechers, die Hoffnung des Gerechten. Wenn der Unglaube allgemein würde, werden die Kinder gehorsamer sein, die Freunde zuverlässiger, und die Frauen anständiger? „Wird dein neuer Pächter, weil er nicht mehr an Gott glaubt, dich besser bezahlen?“ Wir wollen den Menschen die Furcht und die Hoffnung lassen.

Voltaire rühmt sich, die Intoleranz der Kirche seit 50 Jahren bekämpft zu haben, und des Beifalls von zwanzig Fürsten. „Ich habe mehr geleistet als Luther und Calvin. Sie haben den Mißbräuchen andere Mißbräuche entgegengestellt, dem Skandal einen anderen Skandal; haben den Papst verurteilt und ihn nachgeahmt. Sie haben die Erde verwirrt, ich habe Trost gebracht.“ Er habe immer die Toleranz gepredigt, deren Reich nun anbreche.

Inmitten dieses persönlichen Ergusses findet sich der berühmte, hier schon erwähnte Satz: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.“ Man sollte freilich nicht übersehen, daß dieser Voltaire auch sonst nicht vergißt, jedem gekrönten Haupte seine Ergebenheit zu bezeugen; Voltaire war nicht königstreu, trotzdem er seinen Königen und ihren Maitressen bei jeder Gelegenheit huldigte; so war Voltaire auch nicht glaubenstreu, wenn er den König im Himmel mit ausgesuchter Höflichkeit behandelte. Der berühmte Satz enthält eigentlich — wie schon bemerkt — eine arge Gotteslästerung. Voltaire sagt nicht: das Leben wäre unerträglich, die Welt hätte keinen Sinn, wenn es keinen Gott gäbe. Er sagt nur ganz praktisch: man müßte ihn erfinden, wenn er nicht existierte oder nicht bereits erfunden worden wäre. Das Gedicht stammt ebenso wie die Widerlegung Holbachs aus der Spätzeit Voltaires, etwa aus dem Jahre 1770.

Das andere Gedicht Voltaires, das die atheistischen Lehren Holbachs abschwächen soll, ist aus seiner Frühzeit; eine Vergleichung würde ergeben, daß der alt gewordene Voltaire immer noch dem gleichen Deismus huldigte wie der Jüngling, daß aber der Ton sich wesentlich geändert hatte. In „Le Pour et le Contre“ hadert Voltaire beinahe schon wie im „Candide“ mit der Güte Gottes und erklärt sich selbst für einen dezidierten Nichtchristen. Auf Wunsch seiner Dame ist er bereit, als ein neuer Lucretius den Aberglauben mit kühner Hand zu entlarven. Er sei bereit, Gott als einen Vater zu lieben, aber man zeige ihm einen hassenswerten Tyrannen, der blind ist im Wohltun, blind in seinem Zorn. Das Judentum als die Wiege Gottes wird beschimpft. Die Ungläubigkeit kann oben nicht mißfallen. „Ich bin kein Christ, nur um dich um so besser lieben zu können.“ (Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux.)

Dieser Theophil oder Gottlieb Voltaire hat nun aber sein ganzes Ansehen eingesetzt für eine gotteslästerliche Schrift, deren Herausgeber er war (er leugnet auch dies ab). Dieses stärkste und seltsamerweise fast gar nicht bekannte Manifest des Atheismus stammt angeblich aus dem Jahre 1733. Als Verfasser gilt der katholische Priester Jean Meslier. Der Name dieses Mannes ist in keinem einzigen der mir bekannten Handbücher auch nur verzeichnet; er ist einfach totgeschwiegen worden. Im Jahre 1908 ist eine deutsche Übersetzung erschienen; der Auszug aus dem Testament wurde schon 1762 in Holland gedruckt. Voltaire selbst meldet die Tatsache an d'Alembert mit Äußerungen des Entsetzens (j'ai frémi d'horreur) über den Antichristen und Atheisten. Aber schon wenige Tage später ist er voll Lobes und hofft eine gute Wirkung. Liest man diese Briefe Voltaires aufmerksam, so bemerkt man wieder, wie Voltaire trotz seinem Entzücken über den Antichristen Meslier von dem Atheisten abrückt und es sogar zunächst ablehnt, eine populäre Ausgabe des gotteslästerlichen Testaments zu veranstalten, wozu d'Alembert ihn aufgefordert hat. Aber von Woche zu Woche wird er eifriger; er wirft den Genossen in Paris Lauheit vor, weil sie dieses Evangelium nicht allgemeiner verbreiten. Darauf antwortet d'Alembert (31. Juli 1762): „Sie werfen uns Lauheit vor; aber ich glaube es Ihnen schon gesagt zu haben, daß die Furcht vor dem Scheiterhaufen sehr abkühlend wirkt. Nach Ihrem Wunsche sollen wir das Testament von Jean Meslier drucken lassen und vier- bis fünftausend Exemplare davon verbreiten; der infame Fanatismus, da l'infâme doch damit zu tun hat, würde nichts oder wenig verlieren und unsere eigenen Anhänger würden uns für Narren erklären. Das Menschengeschlecht ist heutzutage nur darum aufgeklärter, weil man so vorsichtig oder so glücklich war, es nur langsam aufzuklären. Zeigte sich die Sonne plötzlich in einem Keller, so würden die Bewohner nur den Schmerz in ihren Augen empfinden; das Übermaß von Licht würde nur dazu dienen, sie rettungslos blind zu machen." Ich weiß nicht, worauf Voltaire seine Meldung (1. November 1762) gründet, daß Meslier in Deutschland wunderbare Wirkungen ausübe.

Meslier

Ich hatte mir vor Jahren die Aufgabe gestellt, womöglich den Nachweis zu führen, daß dieser Jean Meslier niemals gelebt habe, daß kein anderer als Voltaire selbst oder einer seiner Vertrauten mit Geschicklichkeit die Maske eines atheistischen Priesters vorgenommen habe, um ungestraft vorbringen zu können, was er in seinen vertrautesten Briefen und in seinen vielen anonymen Schriften nicht zu sagen wagte: daß er an das Dasein Gottes nicht glaubte. Der Krieg kam dazwischen und hinderte mich, französische Bibliotheken zu benützen; in den großen deutschen Bücher-

sammlungen fand ich nichts, was mir Klarheit über diese Frage verschaffen konnte. Der falsche Verdacht, Voltaire selbst wäre der Verfasser des „Testaments", stieg in mir auf, da mir beim Lesen von Voltaires Briefwechsel die Gleichheit des Tones deutlich wurde, in welchem Voltaire sonst von seinen anonymen Schriften redet, hier von dem Bekenntnisse zum Atheismus. Nur daß er sich zu seinen antichristlichen Pamphleten später mehr oder weniger offen bekannte, zu dem Testamente des Pfarrers Meslier niemals. Voltaire treibt, nachdem er Auszüge des Testaments 1762 in Holland hat drucken lassen, dasselbe Spiel wie immer bei solchen Gelegenheiten. Mit durchsichtiger Ironie äußert er gegen d'Alembert sein Entsetzen. Aber er wird nicht müde, d'Alembert und anderen Kampfgenossen die Verbreitung des Testaments ans Herz zu legen, „des Testaments eines Priesters, der Gott um Verzeihung dafür bittet, ein Christ gewesen zu sein." Jean Meslier müsse die Welt bekehren, müsse von jedem anständigen Menschen in der Tasche getragen werden, sei ein Schatz. Daß Voltaire die Schreibart Mesliers in gröblichen Ausdrücken tadelt (er schreibe wie ein Wagengaul), darf nicht überraschen; oft genug hat Voltaire den Stil einer von ihm verfaßten Flugschrift schlecht gemacht, nur um nicht als Urheber gelten zu müssen.

In unserem Falle würde sich's freilich darum handeln, ob Voltaire, wenn er sich ernstlich hinter dem Pfarrer Meslier verstecken wollte, imstande war, eine so ganz andere, eine so schlichte Sprache zu reden, ich muß zugeben, daß das Testament an vielen Stellen so sachlich, so unpersönlich, so unwitzig ist, daß aus der Sprache allein Voltaire nicht zu erkennen wäre; aber überall hat der Erzieher Voltaire einen anderen Stil als der Geschichtschreiber Voltaire, als der Versemacher, als der Dramatiker und als der Erzähler Voltaire.

Mein falscher Verdacht wurde durch die Bemerkung verstärkt, daß d'Alembert offenbar, zuerst wenigstens, die gleiche Meinung über den Verfasser hatte; ganz gewiß hat er sofort erraten, daß Voltaire selbst der Herausgeber des A u s z u g e s sei, und fügt (in einem Briefe vom 31. März 1762) bezüglich der Sprache spöttisch hinzu: „Ich vermute, daß der Auszug von einem Schweizer herrührt, der sehr gut französisch versteht, wenn er sich auch so stellt, als spreche er es schlecht." Seitdem Voltaire in Ferney lebte, war es im Briefwechsel ein stehender Scherz, den geistreichsten Franzosen einen Schweizer zu nennen; und da der „Auszug" doch an der Sprache des Testaments nichts geändert hatte, so war die Meinung d'Alemberts offenbar die: Voltaire stecke hinter dem ganzen Pfarrer Meslier.

Der Verdacht schien mir aber beinahe zur Sicherheit erhoben zu werden durch den Briefwechsel zwischen Voltaire und seinem literarischen

„Genossen und Bruder“ Damilaville.*) Gegen Ende September 1764 klagt er diesem zuverlässigen Kirchenfeind, es gebe zu wenige Mesliers, zu wenige Prediger (der Freigeisterei) und zu viele Spitzbuben; und

Damilaville

*) Damilaville hatte für die Encyclopédie zwei Aufsätze geliefert, den bedeutenderen unter falschem Namen; er war ein höherer Beamter im Finanzministerium und seine journalistischen Reformvorschläge wären ihm übel bekommen. Voltaire ist von Anfang an in das Geheimnis eingeweiht, hat aber für die volkswirtschaftlichen Arbeiten seines „Freundes und Bruders“ offenbar nur wenig Interesse; er benützt nach seiner Gewohnheit die Pariser Beziehungen Damilavilles, speist den Fachmann mit höflichen oder schmeichelnden Redensarten ab, glaubt aber Colbert gegen ihn in Schutz nehmen zu müssen. Colbert war für Voltaire der große Mann, der dem großen Könige Ludwig XIV. die bis dahin unerhörten Ausgaben für das Heer und sogar die Neuschöpfung einer Flotte möglich gemacht, nebenbei die Förderung von Kunst und Literatur gutgeheißen hatte. Voltaire schien gar nicht zu ahnen, daß der Kampf gegen den Colbertismus oder das immer noch herrschende Merkantilsystem das große Verdienst der neuen Männer war, denen sich Damilaville als einer der ersten und kenntnisreichsten Sachkenner anschloß.

Es spricht für den Charakter Damilavilles, daß seine beiden Aufsätze genau den gleichen Geist atmen, die Gefahren des Luxus und die Staatsfeindlichkeit der Toten Hand erkennen und die Torheit der Regierung aufdecken. Der Verfasser wagt es aber, die Klöster, die Unduldsamkeit, ja die christliche Religion selbst für den Rückgang oder den Stillstand der Bevölkerung verantwortlich zu machen; auch der Islam habe in dieser Beziehung ungünstig gewirkt.

Viel eingehender und wertvoller, vielleicht nachwirkend bis in die Maßnahmen der großen Revolution, ist der Aufsatz „Charges publiques“, der von Voltaire im Briefwechsel regelmäßig mit dem Schlagworte „Vingtième“ (Grundsteuer) angeführt wird. Hier holt der Verfasser nach der Gelehrtensitte der Zeit weit aus, zitiert alte und neue Philosophen und Historiker, verteidigt aber sehr gut und oft mit schöner Leidenschaft die neue Lehre der Physiokraten. Wir sind nicht viel mehr als zehn Jahre vor dem Regierungsantritt Ludwigs XVI. Damilaville sagt die Revolution nicht voraus, aber er bringt schon alles vor, was nachher den Königen und den Beamten vorgeworfen worden ist. Das Merkantilsystem hatte durch sinnlose Steuerhäufung die Landwirtschaft vernichtet, insbesondere die Pächter und die kleinen Bauern; die Großgrundbesitzer wußten sich ja zu helfen, wie immer. Der Verfasser wird niemals ungerecht oder nur einseitig; er verlangt eine vernünftige einheitliche Grundsteuer und deren Beitreibung ohne Härte durch beaufsichtigte Beamte, also Abschaffung der Erpressungen, die das Volk zur Verzweiflung trieben. Wieder nimmt er den Kampf gegen den Luxus auf, auch gegen den Luxus in der Kirche. Sein Finanzplan ist ungefähr der gleiche, durch den Necker später die Unruhen besänftigen wollte. Fast ohne Vorsicht greift er die Vorrechte des Adels an. „Die Natur hat die Menschen nicht für andere Menschen geschaffen, wie sie nach deren Glauben die Tiere für sie geschaffen habe. Die Gesellschaften sind nicht eingerichtet worden für die Glückseligkeit einiger Weniger und für den Jammer der Masse.“ Es sei ein Irrtum und ein Fehler, möglichst viele und hohe Steuern zu erheben. Der Verfasser vergißt nichts in seiner Kritik der Finanzverwaltung: weder den Krieg noch die Freiheit des Volkes; er weiß schon vor 150 Jahren, daß ein Teil der Steuern sehr nützlich dazu verwandt werden könnte, die Städte gesünder und sauberer zu machen; ein ganz neuer Gedanke in der Schmutzstadt Paris.

Colbert war vor allem der Finanzminister für die Kriege seines Königs gewesen; Damilaville, der die Stellung eines Ministers nicht abgelehnt hätte, will das Glück und die Freiheit des französischen Volkes und den Frieden der Welt. Er möchte wohl ein Philosoph heißen. „Leute, für die das Denken immer ein Unrecht ist, haben die Philosophie für das Nachlassen des kriegerischen Geistes und für die politischen Mißerfolge verantwortlich gemacht; sie haben nicht das Glück, die Philosophie zu kennen; sie fühlen nicht, mit welcher

bekennt sich in diesem Zusammenhange zu einer der vielen Masken, die er im Kampfe gegen die Infâme vorgenommen hatte. Zehn Tage später (am 8. Oktober 1764) fährt er in gleicher Weise fort: „Nach meinem Wunsche müßte jeder von uns Brüdern alljährlich Pfeile seines Köchers gegen das Ungeheuer abschießen, ohne daß der Schütze zu erkennen wäre. Warum die Leute bei Namen nennen? Es handelt sich darum, das Ungeheuer zu treffen, nicht darum, den Namen derer zu wissen, die es getroffen haben. Die Namen schaden der Sache, sie erregen ein Vorurteil. Just der Name von Jean Meslier kann Gutes wirken, weil die Reue eines guten Priesters in articulo mortis einen großen Eindruck machen muß."

Auch sonst ist gerade der Briefwechsel mit Damilaville besonders voll von Beweisen dafür, wie schnell Voltaire bereit war, seine Schriften und auch seine Briefe zu verleugnen, wenn die Umstände eine solche Lüge zu fordern schienen. Man wird deshalb nicht gleich Steine gegen Voltaire schleudern müssen. Er war in einer Zeit aufgewachsen, in der das Verbrennen von Ketzern noch in gefährlich naher Erinnerung war. Er wollte nicht, wie die alten Christen, den wilden Tieren vorgeworfen werden. Und durfte sich dennoch mit Recht rühmen, daß ihm der Kampf gegen die Infâme zeitlebens noch mehr Herzenssache gewesen war als selbst sein dichterischer Ruhm. Auch war er zur Zeit seines Briefwechsels mit Damilaville (1760—1768) durch seine Persönlichkeit eine Art Großmacht,

---

Kraft sie den Sinn für das Gute, die Liebe zur Pflicht und die Begeisterung für alle großen, gerechten und sittlichen Gegenstände einhaucht, vor allem den Abscheu gegen Ungerechtigkeit und Verleumdung." Er weiß, daß es nicht leicht sein wird, mit allen Vorurteilen der Staatslenker und mit dem eigennützigen Schlendrian der Beamten zu brechen; aber er hält seine Vorschläge nicht für utopistisch, er glaubt an die Durchführbarkeit einer Reform. Er glaubt an einen Rechtsstaat, in welchem beschworene Gesetze allein die Höhe, die Verteilung und die Eintreibung der Steuern regeln würden. Er zeigt von ferne auch schon die Verantwortlichkeit der Minister und der Beamten; keiner sollte anders als mit dem Stricke um den Hals auch nur Gesetzesänderungen vorschlagen dürfen.

Damilaville erklärt am Ende seines Aufsatzes, er habe alle diese Gedanken aus den hinterlassenen Niederschriften eines verstorbenen Bauingenieurs namens Boulanger gezogen, und habe sich verpflichtet gefühlt, sie in der Encyclopédie der Welt mitzuteilen.

Ich habe schon angedeutet, daß Voltaire diesen Brieffreund wie andere Brieffreunde (schon Campe hat diese Verdeutschung für „Correspondent" vorgeschlagen) mit unendlichen Fragen über Pariser Ereignisse überhäufte und ihnen viele Dienste zumutete; sie mußten für ihn alle erdenklichen Geschäfte besorgen; er bezahlte oder belohnte sie durch seine entzückenden Briefe, die dann in Paris von Hand zu Hand gingen, wohl auch durch die Anrede „Freund"; gelegentlich kargte er auch nicht mit seiner Hilfsbereitschaft, wie er einmal ehrlich seine vielen Beziehungen zu benützen suchte, als Damilaville eine höhere Stellung anstrebte. Da Damilaville schwer erkrankte, wahrscheinlich an einem Krebs des Kehlkopfes, ließ er ihn nach Ferney kommen, um ihn von seinem eigenen Arzte behandeln zu lassen. Erst damals kam es zu einer persönlichen Bekanntschaft. Damilaville starb im November 1768, wenn ich einige traurige Zeilen Diderots (vom 12. November 1768) mit Recht auf den Tod dieses Freundes deute.

wollte und konnte auf Europa wirken und durfte darum Diplomatie nennen, was bei einem geringeren Schreiber Schlauheit oder Feigheit hätte heißen können.

Die Briefe an Damilaville sind besonders wertvoll. An seine hochgestellten Gönner wagt Voltaire unzählige kleine Bosheiten gegen die Geistlichkeit zu schreiben und auch gegen die Kirche, zeigt sich aber nur als einen leichtsinnigen Spötter und verrät kaum den ganzen Ernst seines Kampfzieles. In seinen Briefen an geistig Ebenbürtige wie d'Alembert und Diderot ist er just in den kritischen Jahren der Enzyklopädie äußerst vorsichtig, weil er der Achtung vor dem Briefgeheimnisse nicht traut und ein keckes Wort ihn selbst, den Freund und die Sache in Gefahr bringen könnte. Da war so ein kleiner Schriftsteller und zuverlässiger Beamter wie Damilaville viel bequemer; man schrieb an den durchaus ergebenen Menschen bald ziemlich offen, bald ganz verlogen und brauchte nur selten zu einer falschen Unterschrift oder zu Anagrammen seine Zuflucht zu nehmen. Die Pariser verstanden immer richtig, auch wenn der Gegensinn des Wortlauts zu lesen war. Uns freilich bereitet die Deutung der Briefe nach 150 Jahren manche kleine Schwierigkeit. Zwar die Spitznamen für den König Friedrich und die Kaiserin Katharina sind ebenso leicht zu merken wie die für d'Alembert (Protagoras, Archimedes) leicht zu erraten; auch die Scherze Tonpla (Platon-Diderot) und Mords-les (für den Abbé Morellet) bieten keine Schwierigkeiten. Wissen aber muß man, daß einige besonders vorsichtige Briefe Voltaires mit den Namen Boursier, Lantin oder Ribienbotte gezeichnet sind; solche Briefe beginnen regelmäßig ganz geschäftlich fremd, erheben sich aber oft plötzlich in die unverkennbare Schreibart Voltaires.

Hat man sich erst so in den Briefwechsel mit Damilaville ordentlich hineingelesen, so staunt man wohl über die Keckheit, mit welcher Voltaire seine Kampfschriften ableugnet, gewöhnlich mit lustiger Ironie, mitunter aber doch in so lebhafter Weise, als ob die Genossen selbst getäuscht werden sollten. Einige Beispiele mögen genügen.

Seine Komödie „l'Eccossaise" und die gegen Fréron gerichtete Vorrede will er noch gar nicht zu Gesicht bekommen haben (1760). Ein Jahr später will er ebensowenig seine Komödie „Droit du seigneur" verantworten, lobt sie aber über alle Maßen. „Es ist unbedingt nötig, daß man mich nicht einer Sache verdächtige, die ich nicht gemacht habe." Auch die Schauspieler sollen irregeführt werden; Voltaires Name sei zu gefährlich. Selbst seine Abhandlung über die Duldung, auf welches Werk er besonders stolz war und sein durfte, erkennt er nicht an; nicht einmal die Scherzgedichte, die unter falschem Namen erschienen waren. „Es

sind darunter zwei oder drei Stücke, die ich um keinen Preis gemacht haben wollte oder deren Autorschaft ich zugeben möchte. Am Ende muß man ein bißchen schlau sein; und es wäre lächerlich, sich für Leute aufzuopfern, die sich um ein solches Opfer nicht scheren!" Namentlich nach Erscheinen seines „Dictionnaire Philosophique" (1764) wird er nicht müde, die Genossen aufzufordern, ihn als den Verfasser nicht zu verraten. Ein Philosoph solle die Wahrheit verbreiten und seine Person verstecken. „Ich sage es Euch, ich wiederhole es Euch: dieses verdammte Buch wird uns Brüdern verhängnisvoll werden, wenn man nicht dem Unrecht ein Ende macht, es mir zuzuschreiben." Es sei das Werk von Schweizer Protestanten, es sei eine Sammlung, an der zwanzig Schriftsteller mitgearbeitet haben. Voltaire hat in Erfahrung gebracht, daß Ludwig XV. gegen das philosophische Wörterbuch eingenommen worden ist; die Pompadour, bei Hofe die Beschützerin der Philosophen, war im April 1764 gestorben. Daher Voltaires Angst; daher sein Drängen, die Genossen möchten seine Unschuld überall versichern, ausschreien; daher das Wagnis, die Behörde sogar bedrohen zu lassen für den Fall, daß man ihn als den Verfasser des Buches verfolgen wollte. Ebenso sollen die „Brüder" (1765) mit viel Lärm versichern, Voltaire sei nicht der Verfasser der „Philosophie der Geschichte". Bei dieser Gelegenheit äußert sich Voltaire fast ebenso wie nach dem Erscheinen des Testaments von Meslier: er ärgert sich über Druckfehler, die vielleicht gar Flüchtigkeiten des Verfassers waren, und über chronologische Schnitzer; es sei aber doch ein recht nützliches Buch. „Der Verfasser bezeugt überall der Religion seine Hochachtung; er spricht sogar so oft von dieser Hochachtung, daß man sehen muß, er wolle den feigen Verfolgern zuvorkommen, die immer für ihr eigenes Haus Angst haben." Er verleugnet sogar (1767) einen seiner bekanntesten Romane, den „Ingénu", für dessen Verfasser er einen entlaufenen Mönch ausgibt. Er will nicht begreifen können, daß man in Frankreich den Druck eines solchen Buches gestattet habe.

Mit diesem unaufhörlichen Versteckspielen muß man die Stellen vergleichen, die sich auf das Testament des Pfarrers Meslier beziehen. Voltaire scheint sich große Mühe geben zu müssen, das Buch für seine Freunde zu verschaffen. Er wünscht, man solle es in Paris neuerdings drucken. „Ich möchte christlich, das Testament des Pfarrers könnte sich vermehren wie die fünf Brote und die Seelen von vier- bis fünftausend Menschen nähren." Recht verdächtig ist ein Brief (vom 10. Oktober 1762), wo geradezu an die Empfehlung der Pseudonymität angeknüpft wird, um das Testament zu rühmen. „Helvetius hat das Pech gehabt, sich zu einem Buche zu bekennen, das ihn hindern wird, nützliche Bücher zu schreiben, aber ich komme wieder auf Jean Meslier zurück. Nichts kann mehr Wir-

kung tun als das Testament eines Priesters, der sterbend Gott um Verzeihung dafür bittet, daß er die Menschen betrogen habe. Seine Schrift ist zu breit, zu langweilig, auch zu empörend; der Auszug ist kurz und enthält alles Lesenswerte."

D'Alembert ist nicht der einzige, der an die Persönlichkeit des Pfarrers Meslier nicht glaubt, trotzdem Voltaire beflissen versichert, daß viele Menschen den Mann gekannt haben. Auch Damilaville muß vorausgesetzt haben, das Buch sei eine Arbeit Voltaires; denn dieser gibt sich in seiner Antwort (vom 8. Februar 1762) alle mögliche Mühe, den Brieffreund selbst vom Dasein des Pfarrers Meslier und von dem Vorhandensein der Handschriften zu überzeugen oder der Abschriften, die vor 15 bis 20 Jahren um 8 Louisdors verkauft wurden; es habe in Paris mehr als hundert solcher Abschriften gegeben. Er leugnet auch immer, der Herausgeber des Auszugs zu sein. Umsonst. Die Freunde wußten nichts davon, daß Voltaire das „Geheimnis" eines Pfarrers Meslier seit 1735 kannte, wußten nichts Sicheres über die Handschrift selbst, mußten in Voltaire den Erfinder eines Pfarrers Meslier erblicken. Man halte fest: Voltaire war es, der zuerst einen Auszug aus dem Testamente des Pfarrers veröffentlichte, im Jahre 1762; es scheint freilich, daß dieser erste Druck die Jahreszahl 1742 trug. Eine Kleinigkeit, wird man sagen. Wir werden aber an einen alten Trick von Voltaire erinnert: Schriften, zu denen er sich nicht bekennen wollte, um einige Jahrzehnte zurückzudatieren; so erschien das Gespräch „Dîner du Comte de Boulainvilliers" im Jahre 1767 unter der falschen Jahreszahl 1728.

Jean Meslier

Wie dem auch sei, wir müssen das „Testament des Pfarrers Meslier" genau betrachten. Schon in seinem Vorwort ist er unvergleichlich kühn ohne jede heldische Pose. Da er in seinen Angriffen gegen die positive Kirche durchaus auf dem Boden der Deisten steht, nicht so geistreich und nicht so wirksam wie die anderen Franzosen, nicht so gelehrt und nicht so logisch wie die vorausgehenden Engländer, so werde ich solche Stellen nur selten hervorzuheben haben. Ich will mich in meinem Auszuge zumeist auf das beschränken, was geradezu atheistisch ist. Da heißt es eben schon im Vorworte: Die ganze Theologie, ein Gewebe von Hirngespinsten und Widersprüchen, hat überall und zu allen Zeiten nur Romane erzählt, deren Held (also Gott) mit unvereinbaren Eigenschaften geziert ist; sein Name wird sich als ein leeres Wort ausweisen. Diesem Namen opferte man Lämmer, Stiere, Kinder, Ketzer. Der einfache gesunde Menschenverstand läßt einsehen, daß ein solches Wesen eine Idee ohne Form ist, bloß das Gebilde der eigenen Phantasie der Menschen; die Moral läßt sich mit dem Begriffe eines solchen Gottes nicht vereinigen.

Das Buch selbst führt diese Gedanken in mehr als 200 Paragraphen durch. Der Mensch wird nicht gottesgläubig geboren, denn die Idee Gott ist ein Begriff ohne Gegenstand. Es ist nicht notwendig, an einen Gott zu glauben; weil es unmöglich ist, diesen Begriff zu verstehen, ist es das Vernünftigste, an Gott nicht zu denken. Jede Religion ist eine Absurdität; die Religion ist die Kunst, die beschränkten Köpfe mit dem zu beschäftigen, was zu begreifen ihnen unmöglich ist. Es gibt kein Verhältnis zwischen dem endlichen Menschen und dem unendlichen Wesen.

Es ist unmöglich, von dem Dasein Gottes überzeugt zu sein; und es ist auch nicht bewiesen; alle anderen Wissenschaften haben Fortschritte gemacht, nur nicht die Theologie. Die Geistigkeit Gottes ist eine Idee ohne Modell, verrät die Abwesenheit von Begriffen. Die Wilden sagen, ein Geist setze die Uhr in Bewegung; ebenso lassen die Theologen einen Geist das Weltall in Bewegung setzen. (Es braucht nicht erst erwähnt zu werden, daß „Meslier" auch die Redensarten der materialistischen Aufklärer nicht verschmäht, daß ihm alle Religionsstifter herrschsüchtige Betrüger sind.)

Ein metaphysischer Geist kann nicht wirken. Wer an ihn glaubt, könnte ebenso leicht an Gespenster und Werwölfe glauben; mit besserem Rechte wäre die Sonne anzubeten. Gott ist ein abstraktes Wort, erfunden, die verborgene Kraft der Natur zu bezeichnen.

Gott wäre der ungerechteste und bizarrste aller Tyrannen, wenn er einen Atheisten bestrafen würde, weil er das nicht erkannt hat, was er seiner Natur nach nicht erkennen konnte. Die Strafbarkeit des Unglaubens setzt immer schon das Dasein eines Gottes voraus, noch dazu das eines grausamen Gottes. Es ist weder unsicherer noch strafbarer an Gott zu glauben als nicht an ihn zu glauben. Alle Kinder sind Atheisten; sind sie wegen dieser Unwissenheit strafbar? In einer mechanischen Gewohnheit aus der Kinderzeit glauben die Menschen an Gott nur auf das Wort derer, die auch nicht mehr von ihm wissen. Unsere Ammen sind unsere ersten Theologen; sie sprechen mit den Kindern von Gott, wie sie mit ihnen von Werwölfen sprechen. So geht der Glaube an Gott von einem Geschlechte auf das andere über. Wollte man den Menschen die Glaubenssätze erst in reiferem Alter beibringen, würden sie diese ungereimten Begriffe niemals annehmen.

Auch die sogenannten Wunder der Natur beweisen das Dasein Gottes nur für solche vorbereitete Leute, denen man überall, wo die Erklärung des Mechanismus in Verlegenheit setzte, den Finger Gottes gezeigt hat. Auch der Mensch gehört zu diesen unerklärten Wundern der Natur. Meslier lehrt nicht die atomistische Zufallstheorie: das Weltall ist gar

keine Wirkung, es ist die Ursache aller Wirkungen. Auch die Ordnung des Weltalls ist kein Gottesbeweis; das Weltall ist immer in Ordnung, auch Erdbeben, Überschwemmungen, Seuchen usw. sind keine Unordnungen. Was Ordnung für ein Wesen bedeutet, ist Unordnung für das andere.

Ein reiner Geist ohne körperliche Organe kann nicht intelligent sein und kann von nichts berührt werden; er kann also keine der menschlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten besitzen. Gott ist weder für den Menschen geschaffen, noch der Mensch für Gott. Die Ameisen im Parke von Versailles glauben, der Park sei durch die Güte eines prunksüchtigen Monarchen für sie eingerichtet worden.

Was man Vorsehung nennt, ist wieder nur ein Wort ohne Inhalt. Mit den Endursachen ist die Meinung derer zu vergleichen, die die sogenannte Vorsehung bewundern, weil große Ströme an großen Städten vorbeifließen. Nein, die Welt wird nicht durch ein intelligentes Wesen regiert. Man kann an eine göttliche Vorsehung, an einen unendlich gütigen und mächtigen Gott nicht glauben; dieser Gott ist entweder nicht frei oder er ist mehr schlecht als gut. Und gerade die Theologie macht aus ihm ein Ungeheuer von Unvernunft, Ungerechtigkeit, Bosheit und Abscheulichkeit, ein ganz hassenswertes Wesen. Liebe zu diesem Gotte ist unmöglich, er kann nur eine feige Furcht einflößen. Die Ewigkeit der Höllenstrafen läßt Gott schlechter erscheinen als den schlechtesten der Menschen.

Nach allen Religionssystemen der Erde müßte Gott ein launenhaftes und unvernünftiges Wesen sein; ein Gott, welcher Fehler bestraft, die er hätte verhindern können, ist ein Tor, der Ungerechtigkeit und Einfältigkeit vereinigt.

Auch der freie Wille ist ein Hirngespinst. Gott selber, wenn wir einen Augenblick sein Dasein zugeben, würde nicht frei sein; daher die Nutzlosigkeit jeder Religion, und die Nutzlosigkeit der Gebete, die übrigens beweisen, daß die Menschen mit den göttlichen Anordnungen nicht zufrieden sind.

Man weiß nicht, was die Seele ist. Das Dasein einer Seele ist eine unvernünftige Vermutung, das einer unsterblichen Seele eine noch ungereimtere.

Wenn sich Gott die Mühe gegeben hat, sich den Menschen zu offenbaren, so hätte er zu allen in der gleichen Weise sprechen müssen, hätte er eine allgemeine Religion offenbaren müssen; jetzt wird jede Religion von den Anhängern der anderen, ebenso unsinnigen, lächerlich gemacht. Aber auch der nicht geoffenbarte Gott der Theisten ist ebenso chimärisch wie der Gott der Theologen. Alle Götter sind barbarischer Abstammung; alle religiösen Gebräuche tragen das Gepräge der Dummheit oder der

Barbarei. Gebildete Nationen wie Engländer, Franzosen und Deutsche knien trotz ihrer Aufklärung noch immer vor dem barbarischen Gotte der Juden, der dümmsten, leichtgläubigsten und wildesten Menschen der Erde. Je älter und allgemeiner eine Religion ist, desto verdächtiger ist sie.

Vielleicht wäre es mehr der Wahrheit gemäß zu sagen, daß alle Menschen entweder Skeptiker oder Atheisten sind, als zu behaupten, daß sie fest von dem Dasein eines Gottes überzeugt sind. Selbst den Priestern ist Gott unverständlich; und man kann nicht glauben, was man nicht begreifen kann. Skeptiker sein heißt, die notwendigen Gründe zu einer Urteilsfällung nicht besitzen. Meslier versteht nicht, wie man an der Nichtexistenz Gottes nur zweifeln könne. Ihm ist die Nichtexistenz eine Gewißheit. Ist der Begriff eines unendlich guten und mächtigen Wesens, welches dem ungeachtet eine Menge Böses tut oder erlaubt, weniger absurd oder weniger unmöglich als der eines viereckigen Dreiecks? Er verwirft die Möglichkeit eines Zweifels an der Nichtexistenz; Zweifel ist da Faulheit oder Schwachheit. Aber Gleichgültigkeit in Sachen der Religion ist begründete Interesselosigkeit.

Oberflächlicher wird die Lehre von der Offenbarung und den Wundern abgetan, auch die Beweise durch das Blut der Märtyrer.

Der Glaube ist mit dem Verstande unvereinbar und der Verstand ist dem Glauben vorzuziehen. Der Zufall entscheidet über die Religion eines Menschen und eines Volkes; sie ist Sache der Gewohnheit und der Mode, „man muß tun wie die anderen tun". Die wahre Religion ist allezeit die, welche den Fürsten und den Scharfrichter auf ihrer Seite hat.

Für die Moral ist die Religion nicht notwendig; sie zügelt die Leidenschaften nicht, auch nicht die der Könige; das Ehrgefühl ist darin heilsamer und wirksamer als die Religion.

Der Friede zwischen den Königen und Priestern hat den unheilvollen Glauben an das göttliche Recht der Fürsten befestigt; Meslier wird nicht müde, den Mißbrauch der Religion im Dienste der Politik an den Pranger zu stellen, viel freier als die alten Monarchomachen. Dazu die Schuld des demütigen Christentums und die Charlatanerie der Priester. Jede Moral ist mit religiösen Meinungen unvereinbar; weder Jupiter, noch Jehova, noch Jesus dürfe von einem tugendhaften Menschen nachgeahmt werden. Eine Gesellschaft von lauter Heiligen wäre unmöglich. (Bayle hatte die Behauptung bekämpft, daß ein Gemeinwesen von lauter Atheisten unmöglich wäre.) So ist das Dasein Gottes für die Moral nicht notwendig, ja die übernatürliche Moral der Religion ist den Völkern nachteilig; nicht nur der äußere Gottesdienst, auch die Religion selbst lähmt die Moral; Molières Wort von den accomodements mit dem Himmel wird

zitiert. Ein Atheist hat bessere Motive zu guten Handlungen, hat mehr Gewissenhaftigkeit als ein Frommer, mehr Gewissen. Das Gewissen leichtgläubiger Menschen wird durch ungebildete Menschen geleitet; der Atheist läßt sich sein Gewissen nicht verfälschen. Nichts ist ungewöhnlicher als atheistische Fürsten, nichts häufiger als Tyrannen und Minister, welche sehr schlecht und sehr religiös sind; ein atheistischer König wäre bei weitem vorzuziehen. Die Vernunft führt zur Irreligiosität und zum Atheismus. Daß man Gott auch noch lieben müsse, haben nicht einmal alle Doktoren der Kirche gelehrt.

Bewiesen ist das Dasein eines Gottes bis heute nicht; es wäre eine glückliche und große Revolution, wenn die Philosophie an die Stelle der Religion gesetzt würde. Freilich sei weder der Atheismus noch sonst ein vernünftiges System für die Masse verständlich; aber der Atheismus eher noch als die grundgelehrten Träume der Theologie.

Man findet allerdings eine auffallende Ähnlichkeit zwischen allen Religionen; das kommt aber nur daher, weil jedes Volk die abergläubischen Lehren und Bräuche von dem anderen entlehnte. Die Theologie erklärt nichts und hat die Philosophie von dem richtigen Wege abgelenkt; darum kann man nicht zu oft beweisen und wiederholen, wie ungereimt und wie schädlich die Religion ist. Schon Mylord Bolingbroke habe mit Recht gesagt: „Die Theologie ist die Büchse der Pandora; wenn es unmöglich ist, sie wieder zu schließen, so ist es zum wenigsten nützlich, ausdrücklich zu sagen, daß diese verhängnisvolle Büchse offen ist."

Meslier endete mit bitteren Worten: „Die christliche Religion hat die Hälfte des Menschengeschlechts zugrunde gerichtet ... Ich sterbe, mehr von Wünschen als von Hoffnungen erfüllt."

Wenn der atheistische Pfarrer Jean Meslier wirklich seinem Gutsherrn und Kirchenpatron, der die Bauern schlecht behandelte, von der Kanzel herunter so derb entgegengetreten ist, wie Voltaire in der kurzen „Biographie Mesliers" erzählt, so war er überdies in politischer Beziehung tapferer als alle französischen Schriftsteller jener Tage. Aber ein Held ist nicht, auch kein Dramenheld, wer seine wahre Gesinnung vorsichtig in einem Testamente niederlegt, das erst nach dem letzten Fallen des Vorhangs eröffnet werden soll. Das Theaterstück „Jean Meslier" von Arthur Fitger ist denn auch kein Meisterstück geworden und wäre auch auf der Bühne ohne die Wirkung geblieben, die etwa des gleichen Dichters „Hexe" trotz der papierenen Sprache zwischen den pappenen Kulissen erreicht. Im ersten Akte schreibt Fitgers Meslier das Bekenntnis nieder, daß er kein Christ, daß er ein Ketzer, ein Antichrist sei (in einem Briefe, der zugleich ein Monolog ist!); und dieses Bekenntnis nimmt er in einem Monologe

wieder zurück. Eine Liebesgeschichte, etwas Zeitgeschichte und das Herannahen der großen Revolution soll Handlung in das Drama bringen. Nur der „Held“ selbst begnügt sich damit zu reden und immer wieder zu reden. Schließlich tritt Herr von Voltaire auf die Bühne und der sterbende Meslier, er hat Gift genommen, legt sein Testament in Voltaires Hände. Unter Wolkenbruch und Hagelschlag.

Hundert Jahre vor Fitger wäre dem Pfarrer Meslier beinahe eine noch größere theatralische Ehre wiederfahren; der deutsche Tollkopf Anacharsis Clootz beantragte im Konvent, dem unerschrockenen, dem edeln, dem vorbildlichen Pfarrer als dem ersten abtrünnigen Priester eine Bildsäule zu errichten; der Vorschlag wurde einer Kommission überwiesen und dort beigesetzt. Wie Voltaire gelacht hätte, hätte er diese Komödie noch erlebt!

Ich meine, die Frage, ob Voltaire den Pfarrer Meslier erfunden oder nur angepriesen habe, sei für die Entscheidung darüber unerheblich: ob der weltberühmte Aufklärer in seines Herzens Schreine ein Deist oder ein Atheist gewesen sei. Er bekennt sich öffentlich zeitlebens zum Deismus, einerlei ob aus Klugheit oder aus Beschränktheit; er wirkte aber auf seine Zeitgenossen durchaus wie ein Atheist, durch den Ton, in welchem er den englischen Deismus vortrug, durch seinen Stil. Zu einem ganz großen Denker fehlte ihm nur eins: die Skepsis; nicht die niedrige Skepsis des Historikers, die er besitzt, sondern die große Skepsis seines Zeitgenossen, des Philosophen Hume.*)

*) Ich bin mir bewußt geworden, daß ich bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Voltaire und dem Testamente des Pfarrers Meslier über meine Aufgabe hinaus gegangen bin; ich hatte nur zu zeigen, daß der Herausgeber und eifrige Anpreiser des gröblich atheistischen Testaments unmöglich ein ehrlicher Deist gewesen sein konnte; aber ich arbeitete in den letzten Jahren auch an einer Monographie über diesen Pfarrer Meslier, die einer vollständigen Übersetzung seines Werkes vorausgehen sollte. Der Plan ist liegen geblieben, weil die Zeitläufte eine Reise nach den Ardennen und eine Nachprüfung der dort noch etwa vorhandenen Dokumente verbieten; die gedruckten Quellen führen zu keiner Entscheidung über die Hauptfrage: ob jener Pfarrer von Etrépigny und But wirklich die Abschwörung seines Christenglaubens niedergeschrieben und als sein Testament (1729 oder 1733) bei seinem Amtsgericht und noch an zwei anderen Stellen hinterlegt habe. Von den Enzyklopädisten, besonders von Holbach und von Naigeon, sind berühmten und unberühmten Toten so viele freidenkerische Schriften unterschoben worden, daß jedes Mißtrauen berechtigt ist; und die Fälschungen der Aufklärungszeit verdienen ein ebenso strenges Gericht wie die kirchlichen Fälschungen des Mittelalters; ein gelehrter Jesuit, der, vorurteilslos und rein philologisch, das Rätsel Jean Meslier lösen wollte, würde sich unseren Dank verdienen. Bis dahin, und weil ich nicht erwarten darf, die Arbeit selbst noch leisten zu können, bin ich auf meine Überzeugung angewiesen, und diese möchte ich hier in wenigen Sätzen festlegen.

1. An die Autorschaft des kleinen Pfarrers kann ich nur schwer glauben, weil der Stil des Testaments (wie es erst seit 1864 in der Ausgabe des Freimaurers und Buchhändlers Rudolf Charles vorliegt) einen sehr geübten Schriftsteller verrät und einen guten

Dritter Abschnitt

Die Enzyklopädisten

D'Alembert hat niemals den gleichen breiten Weltruhm besessen wie Voltaire; der vielseitige Mann galt für einen Spezialisten in der Mathematik und trotz seinem oft bewiesenen feinsten Verständnisse für Literatur fehlte ihm die poetische Begabung, um deren willen Voltaire bei seinen Zeitgenossen früh gefeiert wurde. Auch machte er aus seinem Witze nicht Profession. An Gründlichkeit der Kenntnisse, an einer systematischen Gesamtübersicht über die Wissenschaften, die nicht minder philosophisch war als das Lebenswerk Comtes, vor allem aber an Würde übertraf er seinen Meister Voltaire, der ihn denn auch von Jahr zu Jahr höher schätzen lernte und ihm (26. Dezember 1764) schrieb: „Sie sind der Priester der Vernunft, der den Fanatismus (die Kirche) begräbt." Da ist es denn für unseren Zweck beachtenswert, wie sich ein solcher Freidenker zu der Religion und ihrer vorsichtigen Behandlung stellt.

D'Alembert

Dahin rechne ich nicht, daß er als Redakteur und Herausgeber der Encyclopédie seinen Kollegen Diderot in Schutz nimmt und die

---

Kenner der gesamten einschlägigen Literatur, während Jean Meslier, nach den wenigen Nachrichten über ihn, sonst nur schlechte Predigten hinterlassen und beinahe keine Bücher besessen hat.

2. Psychologisch wäre ein Dorfpfarrer im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, der ungefähr 40 Jahre lang als radikaler Atheist täglich seine Messe liest und sonst seinen Dienst versieht, ein neues Rätsel; ein Fall ohne gleichen, wenn man von den Handwerkern des Standes absehen will, die dann aber in ihrem letzten Willen kein Unglaubensbekenntnis abzulegen pflegen.

3. Äußerlich, dem Kostüm der Sprache nach, stimmt es nicht mit den Ideen der Zeit, daß der Pfarrer schon das viel später berüchtigte Wort anführt, der letzte König müßte an den Därmen des letzten Pfaffen aufgehängt werden (wörtlich: „que tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres"); die ganze Stelle macht mir die Abschrift verdächtig, die dem ersten Drucke von 1864 zugrunde liegt.

4. Genaue Vertrautheit mit dem Briefwechsel Voltaires läßt mich nicht nur daran festhalten, daß er der alleinige Bearbeiter und Herausgeber des Testaments von Jean Meslier war, um welches er sich seit 1735 bekümmert hatte. Mein Sprachgefühl sagt mir überdies: daß Voltaire selbst an den Pfarrer als den Verfasser des Testaments nicht glaubte, daß er das Geheimnis der wahren Autorschaft kannte. Ich müßte einen schwankenden Einfall für eine wissenschaftliche Vermutung aussprechen, wenn ich jetzt schon verraten wollte, daß ich einen Brieffreund Voltaires, den Marquis d'Argence de Virac, mit der Autorschaft des Testaments in Verbindung bringe. Und nun habe ich den Namen doch genannt.

5. Die Ausgaben des geübten Fälschers Holbach (ich besitze nur den Neudruck von 1802) und des aufdringlich eitlen, unzuverlässigen Charles (von 1864) sind zu verschieden, um auf die gleiche Handschrift zurückgehen zu können. Und Holbach kann an die Echtheit der Schrift nicht geglaubt haben, weil er 1729 oder 1733 Meslier Humes „Treatise" zitieren läßt, welches Buch erst 1738 erschien.

Schwäche vieler Artikel achselzuckend zugesteht. Mancher schlechte Aufsatz müsse aufgenommen werden wegen der guten Beiträge desselben Verfassers (8. Februar 1757); in der Hauptsache ist er mit Voltaire darin einig, daß die Encyclopédie besser gar nicht existierte, als daß sie eine Sammlung von Kapuzinaden würde; die Theologie sei dazu da, absurd zu sein, und sei es schließlich in der Encyclopédie weniger, als sie es sein könnte (20. Januar 1758). D'Alembert verfügte in seinem furchtlosen Herzen über einen passiven Widerstand, der ihn freilich auf die Herausgeberschaft der Encyclopédie verzichten aber auch die Verlockungen des preußischen Königs und der russischen Zarin ablehnen ließ. Er sagte nicht immer die ganze Wahrheit, aber er sagte nie die Unwahrheit; und durfte sich in einem besonderen Falle rühmen (in dem zuletzt zitierten Briefe), davon würde ihn kein Mensch und kein Gott, kein Engel und kein Teufel abbringen.

Die Vorsicht d'Alemberts war etwas anderer Art als die Voltaires, aber für den mittellosen Gelehrten, der als ein Findelkind ins Leben getreten war, eine Lebensfrage; entzog ihm doch sogar die Akademie seinen Gehalt und er hätte, beraubt der Pension Friedrichs, die ihm ohne Gegenleistung gewährt wurde, hungern müssen. Noch bestanden die Gesetze und wurden erneuert, nach denen Angriffe gegen die Religion mit dem Tode bestraft werden sollten; d'Alembert mahnt daran (April 1757) und fügt zuversichtlich hinzu: „aber mit einigen Milderungen wird alles gut gehen, niemand wird gehängt und die Wahrheit wird gesagt werden". Danach begreift man die stille Heftigkeit, mit welcher der verantwortliche Mitherausgeber der Encyclopédie die Vorwürfe Voltaires zurückweist. Die Sätze d'Alemberts hätten längst lehren sollen, die Encyclopédie kritischer und in ihr mehr zwischen den Zeilen zu lesen, wie es die an die Zensur gewöhnten Zeitgenossen eben auch taten. D'Alembert verteidigt ein tadelndes Zufallswort gegen Bayle, das sich gegen dessen Ansichten über Religion und Moral richtete: „in dem verfluchten Lande, wo wir schreiben, gehören solche Phrasen zum Kanzleistil und dienen nur als Passierscheine für die Wahrheiten, die man sonst behaupten will. Kein Mensch läßt sich von ihnen täuschen" (10. Oktober 1764). „Ich glaube der gemeinsamen Sache zu nützen und der Aberglaube wird sich bei allen Reverenzen, die ich ihm zu machen scheine, nicht besser befinden" (3. Januar 1765). Voltaire machte sogar der Pompadour den Hof, nicht immer bloß um der Sache willen; d'Alembert verspricht nur, aus guten Gründen die Religion, die Regierung und sogar die Minister zu schonen (27. Februar 1765), „die Ehrenmänner können nur noch einen Buschkrieg führen, aber sie können von da aus gute Schüsse abfeuern gegen die wilden Tiere, die das Land plagen" (14. August 1767). Noch ärgerlicher (6. April 1773): „Schlimm genug,

daß ich mich selbst halbwegs kastriere, kein Gedankenzollbeamter soll mich ganz und gar kastrieren."

Ich glaube schon nebenher Beispiele von d'Alemberts brieflicher Derbheit gegeben zu haben; weil diese witzige Grobheit für das eigentliche Wesen des stillen Gelehrten von Bedeutung ist, lasse ich noch einige Proben folgen. „Alles wohl erwogen, ist es immer am besten mit dem akademischen Satze zu schließen: sie können mir..." (15. Juni 1760). „Lassen Sie ruhig das jansenistische Gesindel das jesuitische Gesindel abtun und uns von diesem befreien; hindern Sie diese Spinnen nicht, einander aufzufressen" (25. September 1762).

War nun dieser Freidenker ein ehrlicher Deist, wie er in seinen philosophischen Schriften bekannte und in der Encyclopédie kaum zu bekennen wagte? Oder war er ein überzeugter Atheist? Die Frage wird bei d'Alembert leichter zu entscheiden sein als bei Voltaire. Wie gesagt, er macht nicht Profession aus seinem Kirchenhaß und aus seinem Spotte. Er war ruhiger und vornehmer, darum weniger wirksam als Voltaire. Aber er war wie Friedrich der Große ein viel strengerer Skeptiker als Voltaire, dazu ungleich gründlicher als der König. Alles was wir seitdem vom französischen Positivismus und vom englischen Agnostizismus gelernt haben, die Relativität unseres Wissens, hat d'Alembert schon gewußt und gelehrt. Das Wesen der Seele sei ebenso unbekannt wie das Wesen der Materie. Vor einer solchen Skeptik konnte auch der begriffliche Gott des verstandesmäßigen Deismus nicht bestehen. Daher richten sich seine erschrecklichen Blasphemien, die freilich selten sind, nicht so sehr gegen den christlichen Gott als gegen den Gottesbegriff überhaupt. An der schlimmsten Stelle (18. Oktober 1760) rühmt er höhnisch die Inder, die vernünftigerweise den Lingam (ich gebe weder die lateinische noch die deutsche Übersetzung) zu ihrem Gotte gemacht haben. „Den kann man wahrlich Gottvater nennen."

Diderot

Nur durch ihre gemeinsame Arbeit an der Encyclopédie ist es dazu gekommen, daß neben d'Alembert immer wieder der so ganz andere Diderot genannt wird. Ich möchte ihn am liebsten mit unserem Lessing vergleichen. Im Gespräch müssen sie einander ähnlich gewesen sein. Lessing war reiner, klarer, tiefer; Diderot war noch temperamentvoller. Und wie Lessing war Diderot einer der ersten ganz freien Schriftsteller, die ihre Unabhängigkeit wahrten gegen Fürsten und Mäcene. Auch Diderot mußte jahrelang durch die Marktware von Übertragungen sein Leben fristen.

Nicht ganz so mechanisch wie seine übrigen Übersetzungen, immerhin aber die Brotarbeit eines jungen Literaten, ist die Übersetzung, die Diderot von dem Essai Shaftesburys unter dem Titel „Principes de la

philosophie morale ou Essai de M. S . . . sur le mérite et la vertu, avec réflections“ 1745 herausgab. Er rühmt sich selbst, seine Vorlage mit äußerster Freiheit benützt zu haben; manchen Satz hat er fortgelassen, manches Wort wohl auch falsch verstanden; der kleine Atheist Naigeon, Diderots Freund, Bewunderer und Herausgeber, behauptet viel zu viel, wenn er versichert, Shaftesburys Werk sei durch den Franzosen verbessert worden. Insbesondere muß selbst Naigeon zugeben, die von Diderot beigefügten Anmerkungen seien mehr christlich als philosophisch.

Diese Anmerkungen dürfen nicht übersehen werden, wenn man sich den Entwicklungsgang des stärksten Geistes unter den Enzyklopädisten deutlich machen will. Diese banalen Gedanken haben nichts zu tun mit den feigen oder auch ironischen Vorsichtigkeiten, mit denen Diderot noch als Hauptmitarbeiter an der Encyclopédie oft genug (nach seinem eigenen Worte) die Sache der Wahrheit verriet. Schon der Brief, mit welchem Diderot die Übersetzung seinem geistlichen Bruder widmete, ist eine christelnde Abschwächung des englischen Deismus. Der hatte gelehrt, es gäbe keine Religion ohne Tugend; Diderot sagt: keine Tugend ohne Religion. In seiner Vorrede nimmt Diderot sehr beifällig die schlaue Unterscheidung auf, die Shaftesbury zwischen Deismus und Theismus gemacht hatte; der Deist leugne jede Offenbarung, der Theist sei geneigt, sie zuzugeben; was aber Shaftesbury offenbar nur so hinsagt, um sein weiteres Stillschweigen über Mysterien und Offenbarungen vor Angriffen zu schützen, das nimmt Diderot wörtlich und bezeichnet den Theismus geradezu als eine Vorstufe des Christentums.

In den Anmerkungen merkt man überall Diderots Improvisationstalent, aber noch nirgends den Haß gegen die Landesreligion.

Shaftesbury stellt gleich im Anfang die verfängliche Frage: „N. hat Religion; ist er aber auch rechtschaffen?“ Diderot verwässert die wahrlich harmlose Bosheit durch den Zusatz, es gebe sehr viele Sekten; ein wahrer Christ sei selbstverständlich auch rechtschaffen. Und beim Gebrauche des Wortes „fromm“ (dévot) meint er gleich darauf in der auch heute noch nicht erloschenen Kanzelsprache, es sei ein „Frömmler“ (faux dévot) zu verstehen.

Die Frage, warum religiöse Schriften nur selten eine gute Wirkung ausüben, beantwortet Diderot (S. 22; ich zitiere nach der Ausgabe von 1821, I) mit einem Hinweise auf die Fehler der Leser und die Fehler der Verfasser. Die kirchlichen Schriftsteller sollten mit Wissen, Scharfsinn und Rücksichtslosigkeit vorgehen oder lieber schweigen.

Zu einem Tadel Shaftesburys gegen das unsoziale Leben der Eremiten und Mönche macht Diderot (S. 32) eine Note der Zustimmung; er liebe

leidenschaftlich seinen Gott, seinen König, sein Land, seine Verwandten, seine Freunde, seine Geliebte und sich selbst; er sei ein Weltmensch; er hoffe, er sei dem Vaterlande, der Familie und den Freunden nützlicher als ein heiliger Anachoret. Man vergleiche aber diese Sprache mit der, die später Voltaire und auch Diderot gegen das Mönchtum führten.

Das System des Optimismus wird verteidigt; wo wir im System der Natur (der machine) ein Übel erblicken, haben wir das entweder unserem unzureichenden Verstande zuzuschreiben oder müssen die Ausgleichung des Übels anderswo suchen (S. 34).

Der seit Bayle oft wiederholten Meinung, daß die Hypothese des Atheismus der Tugend nicht hinderlich sein müsse, will Diderot (S. 87) nicht eben widersprechen, beginnt aber seine Note mit der Denunziation: „Der Atheismus läßt die Rechtschaffenheit ohne Stütze; mehr noch, er führt indirekt zur Sittenverderbnis." Noch pfäffischer will er (S. 90) die bereits diesseitige Gerechtigkeit des Weltlaufs verteidigt wissen, weil durch diesen Optimismus der Glaube an Gott, das Jenseits und die Unsterblichkeit der Seele gestärkt werde. Und ganz gottselig klingt (S. 94) die Weisung an den kleinen Menschen, zur Gottheit zu flüchten.

Als Diderot nur ein Jahr später (1746) seine „Pensées philosophiques" eilig zusammenschrieb, nahm er seine Aufgabe noch nicht ernster als in den Übersetzungen, von denen er sein Leben fristen mußte; aber er faßte da schon seine Stellung in der Reihe der Freidenker und wurde sogar ohne rechtes Verdienst dadurch berühmt, daß das Parlament von Paris diese Schrift verurteilte und durch Henkershand verbrennen ließ. Einige Proben mögen zeigen, wie Diderot in diesen hingeworfenen Gedanken schon oft die ihm später ganz eigentümliche kühne und paradoxe Form gefunden hatte, doch über die Halbheit des englischen Deismus noch nicht völlig hinausgekommen war. (Meine Übersetzung kann den Reiz der Sprache nicht immer wiedergeben.)

„Man kann auch durch Aberglauben altern und dann kann man weder in der Poesie, noch in der Malerei, noch in der Musik etwas Hervorragendes leisten."

„Es gibt Leute, von denen man nicht sagen sollte, daß sie Gott fürchten; eher: daß sie Angst vor ihm haben."

„Der Gedanke, daß kein Gott sei, hat niemals irgendeinen Menschen erschreckt; wohl aber der Gedanke, daß Gott so sei, wie man ihn uns schildert."

„Der Aberglaube ist für Gott beleidigender als der Atheismus."

„Der Deist allein kann dem Atheisten die Spitze bieten; der Abergläubige vermag das nicht."

„Wer nicht an Gott glaubt, ist im Unrecht. Dürfen wir ihn darum beschimpfen?"

„Man kennt das Alter, in welchem ein Kind Lesen, Singen, Tanzen, Latein, Geographie lernen soll. Nur bei der Religion kümmert man sich nicht um die Fassungskraft des Kindes. Kaum daß es einen verstehen kann, spricht man mit ihm von Gott. Gleichzeitig und aus demselben Munde erfährt es von Kobolden, von Gespenstern, von Werwölfen und von Gott. Findet es dann zu 20 Jahren das Dasein Gottes mit solchen lächerlichen Vorurteilen in seinem Kopfe verwirrt, so fängt es natürlich an, dieses Dasein zu verkennen; wie etwa ein Richter einen anständigen Menschen behandeln würde, der zufällig in eine Bande von Schurken geraten wäre."

Diderot schrieb bald nachher eine neue Folge seiner philosophischen Gedanken, die er aber nicht zu veröffentlichen wagte; erst Naigeon hat sie herausgegeben, nachdem (1770) ein ungenauer Auszug aus ihnen in Holland erschienen war. Einige weitere Proben werden den Skeptizismus und die Antichristlichkeit Diderots auf dieser Stufe zeigen.

„Wenn Gott, von dem wir die Vernunft haben, von uns das Opfer der Vernunft verlangt, ist er ein Taschenspieler, der uns heimlich stiehlt, was er gegeben hat."

„Bei Nacht, in einem großen Walde verirrt, habe ich nur ein kleines Licht um meinen Weg zu suchen. Da kommt ein Unbekannter und sagt: Lieber Freund, lösche deine Kerze aus, um dich besser zurechtfinden zu können. Dieser Unbekannte ist ein Theologe."

„Der Gott der Christen ist ein Vater, der sich viel aus seinen Äpfeln macht und wenig aus seinen Kindern."

„Warum sind die Wunder Jesu Christi wahr, und falsch die von Äskulap, von Apollonius von Tyana und von Mohammed?"

„Durch seine Erziehung wird der Mohammedaner verhindert, sich taufen zu lassen; durch seine Erziehung wird der Christ verhindert, sich beschneiden zu lassen; so wirken die Eindrücke der Kindheit; die Vernunft lehrt den erwachsenen Menschen, gleicherweise die Taufe und die Beschneidung zu verachten."

„Dieser Gott hat Gott sterben lassen, um Gott zu besänftigen."

„Die göttlichen Personen sind entweder drei Eigenschaften oder drei Substanzen. Sind sie drei Eigenschaften (accidens), so sind wir Atheisten oder Deisten. Sind sie drei Substanzen, so sind wir Heiden" (Polytheisten).

„Es gibt keinen guten Vater, der unserem himmlischen Vater gleichen möchte."

„Nicht Philosophen haben die Religionen gemacht; sie sind das Werk enthusiastischer Ignoranten oder ehrgeiziger Egoisten."

„Die Geschichten über die Offenbarung verdienen nicht mehr Glauben als Herodot oder Livius, sobald diese über Wunder berichten.“

„Nach Pascal wage man nichts, wenn man an das Christentum glaube, obgleich es falsch sei; man wage alles, wenn es wahr sei und man es für falsch halte. Ein Theologe des Islam könnte genau dasselbe sagen.“

„Ein sehr eingezogenes junges Mädchen wird eines Tages von einem jungen Manne besucht, der einen Vogel auf der Hand trägt. Sie wird schwanger. Wer hat das Kind gemacht? Welche Frage! Natürlich der Vogel.“

„Es gab in den ersten christlichen Jahrhunderten 60 Evangelien, welche fast gleichmäßig geglaubt wurden; 56 von ihnen wurden verworfen, weil sie Kindereien und Ungereimtheiten enthielten. Ist nichts davon in denen, die erhalten geblieben sind?“

„Alle Sektierer der Welt sind nur ketzerische Deisten.“

„Wenn ein katholischer Familienvater davon überzeugt ist, daß man alle Vorschriften bei Strafe der Hölle buchstäblich befolgen müsse, wenn er die außerordentliche Schwierigkeit erwägt, die die menschliche Schwäche einer solchen Vollkommenheit entgegenstellt, so muß er wirklich zu dem Entschlusse kommen, sein Kind bei einem Bein zu ergreifen und es gegen die Erde zu schmettern oder es bei der Geburt zu ersticken. Durch diese Handlung rettet er das Kind vor der Gefahr der Verdammnis und sichert ihm die ewige Seligkeit.“

Nur drei Jahre nach den „Pensées“ (1749) erschien die „Lettre sur les aveugles“, wo Diderot seinen überlegenen Skeptizismus in der Form ausspricht, in der er ein Meister war und blieb, in einer Plauderei. Aus dem Bekenntnisse zu dem Rechte des Zweifels wurde vor den Machthabern ein Bekenntnis zum Atheismus, und Diderot büßte die Freiheit, die er sich genommen, im Kerker; gerade zu der Zeit, als die Vorarbeiten zur Encyclopédie begonnen hatten.

Die Encyclopédie

Die Tatsache, daß die Encyclopédie von Hause aus ein Geschäftsunternehmen spekulierender Buchhändler war, ist als eine vorher kaum denkbare Kulturerscheinung wohl zu beachten; die Tatsache wurde aber auch für den Inhalt des weitwirkenden Werkes bedeutungsvoll, in günstigem und in ungünstigem Sinne. Die Encyclopédie war zuerst (1743), nach dem Plane eines englischen und eines deutschen Schriftstellers, als eine französische Übersetzung der englischen Enzyklopädie gedacht worden, die Chambers (seit 1728) mit dem stärksten Erfolge herausgegeben hatte. Etwa fünf Foliobände lagen im Manuskripte schon vor, als der deutsche Übersetzer starb und der englische mit dem Pariser Verleger Le Breton sich überwarf. Um das Manuskript zu verwerten, verband sich Le Breton

nun mit einem Abbé, der wenigstens von Geometrie etwas verstand und der den kühnen Plan faßte, anstatt einer Übersetzung eine Neubearbeitung des Werkes von Chambers zu veranstalten; er warb Mitarbeiter und setzte sich auch schon mit Diderot und d'Alembert in Verbindung. Aber auch er entzweite sich mit dem Verleger, der darauf mit anderen Buchhändlern eine Erwerbsgesellschaft gründete und die Herausgabe (seit 1746) energisch in die Hand nahm. Die Zensur wurde unter dem Kanzler d'Aguesseau, der als Förderer der gallikanischen Kirche und als Humanist nicht ohne freie Tendenzen war, leicht gewonnen, als für die Unterstützung eines Gewerbes, das Geld ins Land bringen konnte; d'Aguesseau war damit einverstanden, daß Diderot Herausgeber wurde. Weil er sich der Aufgabe nicht gewachsen fühlte oder auf Wunsch der Verlagsgesellschaft, gewann er d'Alembert zum Mitarbeiter; auch der war noch nicht der berühmte Gelehrte und Schriftsteller, doch hatte er eben bei einem Preisausschreiben der Berliner Akademie gesiegt und die Aufmerksamkeit König Friedrichs auf sich gelenkt.

Die Buchhändler kamen mit dem wilden aber in entscheidenden Augenblicken nachgiebigen Diderot besser aus als mit dem kühlen aber eigensinnigen d'Alembert; zwar war ja Diderot unmittelbar vor Erscheinen des ersten Bandes verhaftet worden (man warf ihm Atheismus und private Unordnungen vor), aber im Interesse des nationalen Unternehmens wurde er nach drei Monaten (1749) wieder freigelassen. Kabinettsjustiz. Im Jahre 1750 konnte die Buchhändleranzeige (von Diderot) und die ausgezeichnete Einleitung (von d'Alembert) erscheinen.

Die Mitarbeiter waren unter dem Einflusse der Buchhändler durchaus nicht aus den Gesinnungsgenossen Diderots ausgewählt: nur wenige Arbeiter an der Encyclopédie waren „Enzyklopädisten". Viele metaphysische und theologische Artikel wurden Leuten anvertraut, welche in eigentlich unwürdiger Weise Rationalismus und Orthodoxie zu mischen wußten; Schriftsteller zweiten bis zwölften Ranges kamen in mittelmäßigen Aufsätzen über Naturwissenschaften und alle Spezialgebiete zu Worte. Der kluge Diderot fügte sich; das Publikum, schreibt er ungefähr an Le Breton, lese alle diese Kompilationen über Geschichte, Geographie, Mathematik und auch Kunst ja doch nicht; der Erfolg komme von einzelnen Kühnheiten der besten Genossen.

In der Theorie war eben im damaligen Frankreich von Gedankenfreiheit noch gar keine Rede; praktisch wurde sie gerade durch die Schlauheit der Buchhändler, durch die Konnivenz (Nachsicht von Ministern und Nichtachtung von mächtigen Hofleuten) in den Erscheinungsjahren der Encyclopédie mehr erschlichen als erkämpft; selbst d'Alembert hatte in

seiner Einleitung sich vor der Lehre von der zweifachen Wahrheit verbeugt und der Religion und der Philosophie getrennte Gebiete zugewiesen. In der Zeit vom 4. bis zum 7. Bande wurden einige bedeutende Schriftsteller (de Brosses, Turgot, Marmontel, Holbach) gewonnen, die aber höchstens auf dem Gebiete der politischen Ökonomie den neuen Gedanken dienten; selbst Voltaire, der in diesen Jahren fleißig mittat, „als ein junger Mann in einem großen Geschäft," lieferte nur elegante Aufsätze, die kaum Anstoß erregten. So konnten die Buchhändler der Kirche und den Behörden gegenüber mit scheinbarem Recht behaupten, es herrsche in der Encyclopédie kein gemeinsamer Geist des Unglaubens; in Wirklichkeit übersah man bald in ganz Europa die vielen rückständigen Stücke und verschlang, was Diderot über Epikuros und Hobbes, später über Spinoza schrieb. Es entstand eine neue Art, über die Grenzfragen von Religion und Philosophie zu denken. Anstatt der alten Scholastiker und des allzu metaphysischen Descartes werden überall die englischen Empiristen und Deisten als Autoritäten zitiert, dazu überdies in dem Artikel „autorité" (von Diderot) jedes Recht der Autorität bestritten. Alle Buchhändlerschlauheit wird angewandt, um die positive Religion in sehr populärer Form anzugreifen, Lebensfreude zu predigen und jede Intoleranz an den Pranger zu stellen, zu gleicher Zeit jedoch dem Vorwurfe des Unglaubens auszuweichen. Die wirksamste Kriegslist war, in irgendeinem kirchenfrommen Artikel auf das Schlagwort eines späteren Bandes zu verweisen und dort eine kirchenfeindliche Kritik zu üben. Diderot hat diese Kriegslist (unter dem Schlagworte „Encyclopédie") fast übermütig selbst verraten. So konnte es nicht ausbleiben, daß namentlich die politischen Mitarbeiter (Quesnay und Turgot, auch der gemäßigte Buffon) wieder abfielen, als das ganze Unternehmen zum zweiten Male verfolgt wurde; bei dem unverträglichen Rousseau, der freilich mit seiner ganzen Innerlichkeit dem Vernunftkultus der Enzyklopädisten fernstand, hatte der Abfall auch persönliche Gründe.

Die erste Verfolgung (1752) war bald an mächtiger Gunst gescheitert. Zwar hatte sich Voltaire mit seinem Rate verrechnet, die Jansenisten gegen die Jesuiten und diese wieder gegen die Jansenisten auszuspielen; das Schicksal eines Konkurrenzunternehmens (des unbedingt kirchlichen Dictionnaire de Trévoux) scheint das Bündnis der beiden Gegner gegen die Encyclopédie gefestigt zu haben. Die Sorbonne und das Parlament wurden gegen die Ungläubigen losgelassen. Die Retter aus dieser Gefahr waren Frau von Pompadour und zwei Minister. Die Pompadour folgte ihrer Neigung und ihrem Interesse, da sie die Feinde ihrer Feinde beschützte; an Schmeicheleien Voltaires hatte es auch nicht gefehlt, nicht vorher und

nicht nachher. Der Kriegsminister d'Argenson war (wie sein Bruder) mit Voltaire nahe befreundet und hatte sogar die Widmung der Encyclopédie angenommen. Malesherbes betrog seine eigenen Beamten, um alle Schritte gegen die Herausgeber unwirksam zu machen; soll er doch, als er eine Haussuchung bei Diderot anordnen mußte, dessen Papiere in seinem eigenen Hause in Sicherheit gebracht haben. Voltaire und die Buchhändler spielten ihre Rollen meisterhaft. Friedrich der Große machte d'Alembert den Vorschlag, als Präsident der Akademie nach Berlin zu kommen und dort die Encyclopédie frei von jeder Belästigung erscheinen zu lassen. Die Buchhändler wiederum erklärten laut, sie wollten das Unternehmen fallen lassen; das große Vermögen werde dem Lande verloren gehen, das Werk werde in Preußen viel radikaler hergestellt und heimlich doch in Frankreich verbreitet werden. Also waren es die Buchhändler, welche eine Beendigung ihrer unsicheren Lage verlangten und durchsetzten, d. h. die Einsetzung einer Zensurkommission, nach deren Gutachten sie nichts weiter zu befürchten hätten. Die Zensoren wurden von dem freundlichen Malesherbes ernannt und die Buchhändler machten ein ausgezeichnetes Geschäft; sie sollen ihr Kapital mit 65 Prozent verzinst haben. Dieser Zustand dauerte bis 1757. Da traten zwei Ereignisse ein, die von den verbündeten Jansenisten und Jesuiten schnell gegen die Freidenker benützt wurden: ein Attentat auf den König und die schmähliche Niederlage von Roßbach. Man begreift, daß der Weizen der Frommen und der Nationalisten blühte. Nur den äußeren Anlaß, den Versuch zu einer Vernichtung der Encyclopédie zu machen, bot der wirklich nicht ganz harmlose Artikel „Genève", den d'Alembert nicht ohne Mitwirkung von Voltaire im 7. Bande der Encyclopédie veröffentlicht hatte.

Der kleine Artikel ist ein Muster indirekter Satire; ungleich deutlicher und wirksamer, als etwa Tacitus in seiner Germania durch das Lob der Germanen an den Römern der Kaiserzeit, als Madame Staël in ihrem Buche „de l'Allemagne" durch das Lob der Deutschen am Napoleonischen Frankreich Kritik übte, wurden da die politischen und kirchlichen Zustände von Genf in einem Idealbilde gepriesen und so wurde aufreizend zu einer Vergleichung mit den französischen Zuständen herausgefordert. Bertrand und Raton (die Spitzbuben Voltaire und d'Alembert) lachten nicht wenig, als die Genfer Klerisei sich bald nach dem Erscheinen des Aufsatzes feierlich gegen den Verdacht verwahrte, freidenkerisch zu sein. Nicht nur um seiner Folgen willen, auch weil der Artikel „Genève" ein schönes Beispiel des enzyklopädistischen Geistes ist, verdient er Beachtung.

Der Schluß des Aufsatzes könnte auch in der Form von Voltaire sein. „Die Predigt beschränkt sich beinahe auf die Moral und ist darum um so

besser. Der Gesang ist von schlechtem Geschmack und die französischen Verse sind noch schlechter. Hoffentlich wird sich Genf bezüglich dieser beiden Punkte reformieren und Gott einmal in besserer Sprache und in besserer Musik loben ... Die Religion erlaubt uns nicht zu denken, daß die Genfer wirksam an ihrem Glücke in der anderen Welt gearbeitet haben; aber die Vernunft verpflichtet uns zu glauben, daß sie ungefähr so glücklich sind, wie man in der diesseitigen Welt sein kann."

Die Orthodoxie schäumte vor Wut; ein skrupelloser Verteidiger von Thron und Altar, der Journalist Fréron,*) ein Todfeind Voltaires und der Türkenkopf von Voltaires witzigsten Streichen, denunzierte den Artikel und die ganze Encyclopédie; das Unternehmen schien in Frage gestellt. D'Alembert entschloß sich zurückzutreten; damals war es, daß Voltaire mit guten und bösen Worten ihn zum Ausharren bewegen wollte und schließlich an eine geschäftliche Übernahme der Encyclopédie und an ein Weitererscheinen in der Schweiz dachte. Fast um die gleiche Zeit entfesselte Helvetius durch sein Buch „L'Esprit" noch heftigere Angriffe gegen sich selbst und gegen die geistesverwandten Enzyklopädisten; seine Schrift und Voltaires „Réligion naturelle" wurden dem Henker zum Verbrennen übergeben; eine förmliche Untersuchung gegen die bisherigen sieben Bände der Encyclopédie wurde eingeleitet. Der Kampf dauerte beinahe zwei Jahre. Aber die Buchhändler waren geschickt, Diderot nahm alle Plackereien auf sich und Malesherbes benützte alle aufklärerischen Gegenströmungen am Hofe zugunsten seines Schützlings.

Das Ende ist bezeichnend für den damaligen Polizeistaat. Die Verlagsgesellschaft erhielt ein neues Privileg nur für die Beilagen, für die Tafeln, nicht für den Text, also nicht für die Hauptsache. Nur wurde der Text im Einverständnisse mit den Behörden nach wie vor in Paris gedruckt, aber Neuenburg in der Schweiz mußte als Druckort angegeben werden; auch ein Neuenburger Verlag wurde fingiert. So kamen die weiteren Bände (1759—1766, die Tafeln erschienen erst 1772) anscheinend

*) Fréron (geb. 1719, gest. 1776) war nicht etwa ein Dummkopf wie Palissot oder la Harpe; er war ein begabter Bursche, der sich in seiner Jugend als Poet mit Voltaire messen durfte; er war nur nicht geistig reich genug, um ein Eigener zu werden, und so gründete er eine Rezensieranstalt, in welcher er, oft gerecht, noch öfters ungerecht, die großen Schriftsteller seiner Zeit striegelte. Vielleicht war Voltaire gegen ihn noch ungerechter. Ein Sohn dieses Fréron war Louis Stanislas Fréron, der die Rezensieranstalt seines Vaters erbte und sich mit ihr den wildesten Revolutionären anschloß, den Cordeliers, die von Robespierre vernichtet wurden, ohne daß der jüngere Fréron mit unter das Fallbeil geriet. In Verbindung mit dem jungen Napoleon wütete er gegen Toulon und Marseille. Nach dem Sturze Robespierres wechselte er die Partei; sein Name wurde noch einmal viel genannt, als die jugendlichen Royalisten, die Incroyables, auch den Spitznamen „La jeunesse dorée de Fréron" bekamen. Er starb 1802 als höherer Beamter auf der Insel San Domingo.

aus der Schweiz nach Frankreich; der Schmuggel wurde von der Regierung autorisiert. Es fehlte nicht an weiteren Schikanen, die aber immer wieder von den Gönnern bei Hofe wirkungslos gemacht wurden. Die Regierung war vom Geiste des Jahrhunderts nicht unberührt und der König wußte auch in diesen Dingen nicht, was er wollte.

Um dem Genie Diderots, der auch das deutsche Denken und Dichten sehr stark beeinflußt hat, dessen dichterische Schöpfungen von Lessing, von Goethe und von Schiller bewundert und übersetzt worden sind, ganz gerecht zu werden, müßte man seine Ideen mit denen vergleichen, die etwa um das Ende des 19. Jahrhunderts, namentlich durch den Einfluß des Positivismus, für Europa Gemeingut wurden; wobei man freilich wieder der Gefahr ausgesetzt wäre, kühne und weitvorgreifende Aphorismen Diderots allzu nahe neben die systematische Weltanschauung einer neuen Zeit zu stellen. Diderot würde dadurch überschätzt oder unterschätzt, je nachdem der Berichterstatter das Aperçu oder das System höher bewertet hätte. Man würdigt Diderot aber historisch richtiger, wenn man ihn zu dem so viel berühmteren Voltaire in Parallele setzt.

Diderot und Voltaire

Voltaire nannte sich und jeden Genossen seines Strebens einen Philosophen, Diderot war ein wahrhaft philosophischer Geist. Voltaire sprach in unendlichen und oft entzückenden Wiederholungen die Ideen seiner Zeit aus, in seiner witzigen Sprache scheinbar der ärgste Zweifler, tatsächlich aber beschränkt und abhängig, wenn man von seiner unüberbietbaren Wirkung auf die Ausbreitung der Toleranz absieht; Diderot war allen seinen Zeitgenossen, den französischen wie den englischen, an tapferem Temperament und an durchdringendem Scharfsinn so weit überlegen, daß er mit seinen besonders lichten Gedanken uns noch ein Lehrer und Anreger sein kann. Er war nicht ganz zwanzig Jahre jünger als Voltaire, ist uns aber um sehr viel mehr Jahre näher, man nennt das: moderner. Was Voltaire während seines englischen Aufenthaltes, wenig über dreißig Jahre alt, von Locke und Newton gelernt hatte und was er (nicht als erster) daraus gegen die Philosophie von Descartes nach dem Festlande brachte, das haftete bei ihm fest wie ein Dogma; als Schriftsteller war er unendlich fleißig, aber als Denker besaß er nicht den Drang, tiefer zu schürfen; er lernte bis an sein Lebensende nichts Wesentliches zu. Seine Darstellung der Philosophie Newtons ist ein unselbständiges, oft schülerhaftes, ganz und gar veraltetes Buch. Diderot war von den englischen Deisten ausgegangen, verprügelte aber bald seine Lehrmeister und wuchs über sie hinaus. Besonders auch über Locke. Oft stellt er nur Fragen, wo seine Zeit die Antworten zu wissen glaubte. Aber seine Fragen (über die Endursachen, über das Wesen der Bewegung) könnten uns heute noch neue Aufgaben stellen.

Pariser Salons

Für die Geschichte des Atheismus sind natürlich die Schriften der Enzyklopädisten und des Holbachschen Kreises sehr wichtige Quellen; womöglich noch wichtiger wäre es, die Gespräche wieder herstellen zu können, die zu jener Zeit in den freidenkenden Pariser Salons geführt wurden. Denn es bedarf keines Beweises, daß auch die tapfersten Schreiber in ihren Büchern hundert Rücksichten nahmen: auf die Zensur und das „schwarze Kabinett", auf den Hof, auf die Geistlichkeit, auf die Akademie, auch wohl auf die Vorgesetzten, von denen das irdische Wohlergehen abhing. In der persönlichen Unterhaltung fielen die meisten dieser Rücksichten fort. Und es ist schon ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, daß sehr viele Frauen die ärgsten Lästerungen entweder lächelnd hinnahmen oder nur zum Scheine abwehrten, daß sehr viele Geistliche zwar des Sonntags für diese Frauen die Messe lasen, sonst aber lustig in den verwegenen Ton einstimmten.

Die Pariser Salons bedeuten eine Emanzipation der Frauen des dritten Standes, vor der politischen Befreiung der reichen oder begabten Männer des dritten Standes, vor der Revolution. In England (vgl. II, 529), wo hochgeborene Herren Staatslenker und zugleich Freidenker waren, spielten die Frauen keine so wichtige Rolle; in Deutschland eroberte sich erst Lessing die Stellung eines freien Schriftstellers, in Armut und Würde, ohne Frauenhilfe. In Paris stellten mehr oder weniger freie Damen die Verbindung her zwischen der Literatur und den beiden Extremen: dem Adel und der Bohême.

Die meistgenannten Salonhalterinnen waren nur selten bedeutende Frauen; aber nicht gering war ihr Einfluß auf das Schicksal der Denker und der Ideen. Fontenelle hatte noch sagen können: „Wenn ich eine Menge Wahrheiten in der Hand hätte, ich würde die Hand für das Volk nicht öffnen;" man öffnete die Hand jetzt für die Frauen und für die Gäste der Salons. Die Schriftsteller der Zeit hätten den Wahlspruch annehmen können: alles für die Frauen und alles durch die Frauen. Schon lange vorher hatten sich die freien Geister in Kaffeehäusern versammelt, in völliger Ungebundenheit des Tons; sie brauchten beinahe hundert Jahre, bevor es ihnen gelang, im Salon des Direktoriums die alte Freiheit wieder durchzusetzen. Für die Duldung des Atheismus in den Gesprächen der guten Gesellschaft ist ein Blick auf die Geschichte dieser Salons nicht ohne Interesse, weil die Salonfähigkeit eines neuen Gedankens das Bekenntnis zu ihm von jeher wesentlich beschleunigt hat.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts gab es noch keinen solchen Salon in Paris, wohl aber das berühmte bureau d'esprit der Herzogin du Maine, einer eiteln Frau, „die aus dem Weltzepter eine Kinderklapper gemacht

hätte". Eine Welt, in der man sich langweilt. Musterhafte Sitten. Aber schon werden Epikureer zugezogen, wie der verrufene Jüngling Voltaire, und die Herzogin schmeichelt schon den geistreichen Leuten, die im 17. Jahrhundert noch alle den Herzoginnen geschmeichelt hatten und die auch jetzt noch mit Lobeserhebungen nicht karg sind; nur daß die geistreichen Leute nicht mehr ganz so unterwürfig sind und sich über Gott und die Liebe manchen Scherz herausnehmen dürfen. Man wagt es zu lachen. Mademoiselle Delaunay, sehr begabt, nach mancherlei Schicksalen Kammerfrau bei der Herzogin, mit der Zeit die geistige Leiterin dieses Salons, hat uns in lesenswerten Memoiren die Menschen dieses Kreises geschildert; auch große Damen gibt es nicht vor ihren Kammerfrauen.

Zu gleicher Zeit entstand in Paris ein anderes, etwas bürgerlicheres bureau d'esprit, das der Madame de Lambert. Diese Frau, die sich mit berühmten Männern umgab, um ihnen etwas vorschwatzen zu können, ist ebenso eitel wie die Herzogin und viel intriganter; aber sie ist schon viel moderner. Die Tradition dieses Salons wurde dann (seit 1726) von Madame de Tencin fortgeführt, der ersten Frau von schlechtem Rufe unter den Salonhalterinnen. Sie war übrigens die Mutter von d'Alembert, der als ihr natürliches Kind ausgesetzt wurde; wir nähern uns der Zeit Rousseaus. Ihr Salon wird auch im Auslande bekannt; seitdem ist es ein Ehrgeiz der Salonhalterinnen, daß berühmte Engländer vorgestellt und eingeführt zu werden wünschen. Englische Freidenker setzen in Paris die aufklärende Wirkung fort; die durch Voltaires Aufenthalt in England ihren Anfang genommen hatte.

Noch in der Zeit der Enzyklopädisten hat das freie Wort, einst so verwegen im literarischen Café, im Salon einen schweren Stand. Die Encyclopédie ist noch in Vorbereitung, als der neue Salon der Madame Geoffrin sich öffnet. Hier hält man auf Mäßigung in den Worten. Namentlich dann, wenn neue Gäste aus der besten Gesellschaft erwartet werden, ermahnt die kluge „Mama" Geoffrin ihre Leute, liebenswürdig zu sein, d. h. nicht durch starke Ausdrücke Anstoß zu erregen.

Die Männer, die uns besonders als Enzyklopädisten bekannt sind, beginnen sich aber von der Vormundschaft der Salonhalterinnen zu befreien. Baron Holbach, um 1750 nur ein reicher Mann und „Küchenchef" der Encyclopédie, gründet den ersten Männersalon, eine „Synagoge der philosophischen Kirche", wie Grimm es nennt. Hier dürfen sich Helvetius und der große Sprecher Diderot austoben; wenn der Blitz für kühne Sätze niederfahren könnte, er müßte das Haus von Holbach treffen, sagt Morellet, einer von den ökonomischen Enzyklopädisten, die dann die Reaktion mitmachten. Man ist ganz frei, man steht sogar dem Atheismus

skeptisch gegenüber. Anmutige Frauen nehmen teil, aber geben nicht mehr den Ton an. „Man ist unter sich und nicht bei ihr zu Gaste," sagt Diderot zum Lobe der Baronin Holbach. Die Wahrheit nimmt keine Rücksicht auf Höflichkeit oder Geschmack.

Diese Ungebundenheit des Männersalons, noch nicht ganz die Zügellosigkeit der späteren Klubs geht auf die Geselligkeit über, die Madame d'Epinay, die Freundin Grimms, um sich und ihren Freund versammelt. Die kränkliche und verträumte Frau ist in ihrer Neigung mehr bei Rousseau als bei den materialistischen Enzyklopädisten.

Die ganze Unsicherheit und Unehrlichkeit der guten Gesellschaft jener Tage kommt heraus in der Nebenbuhlerschaft der beiden Salons, dem der Mama Geoffrin und dem der Madame du Deffand. Die Geoffrin hält noch gut bürgerlich auf die hergebrachten Beziehungen zur Kirche; liegt einer der Freidenker im Sterben, so schickt sie ihm einen gefälligen Abbé, der ihn „versehen" soll, ohne darüber zu reden. Auch Madame du Deffand, die wir aus Voltaires Briefen als eine böse Zunge kennen müßten, ist ebenso bürgerlich unfrei der Kirche gegenüber; aber sie ist die geschworene Freundin von d'Alembert und geht überall so weit wie er selbst, nicht weiter; und es scheint fast, als wäre ihr seine Person wichtiger gewesen als seine Ideen. Innerhalb der Partei der Enzyklopädisten stand sie an der Spitze einer Partei d'Alembert, kriegerisch, einseitig.

Nicht minder boshaft als die du Deffand, nicht minder sentimental als die d'Epinay war Mademoiselle de Lespinasse; eine glühende Seele; in ihrem Salon, der übrigens nicht durch eine gute Küche locken kann, gestattet sie die kirchenfeindlichste Aussprache, aber sie selbst hält sich zurück.

Ein neues Bild bietet der Salon der Frau Necker, der Gattin des damals ehrgeizig aufstrebenden Staatsmanns, der Mutter der Staël. Andere Salonhalterinnen hatten für ihre philosophischen Freunde gearbeitet, bei der Regierung, bei der „Académie"; die Necker arbeitete für ihren ein wenig steifleinenen Mann bei den Philosophen. In den Plänen Neckers kündigt sich schon die Revolution an. Die Protestantin Madame Necker ist wieder kirchlich, oder gibt sich wenigstens dafür, aber mit einer Toleranz, die selbst wieder schon eine Frucht der Enzyklopädie ist. „Ich habe atheistische Freunde. Warum nicht? Es sind unglückliche Freunde." Grimm und Diderot nennen ihren Salon spöttisch das Allerheiligste; aber sie bitten höflich um Entschuldigung für vergangene Blasphemien. Übrigens geht es in diesem Allerheiligsten nicht eben grämlich zu. Hier vollendet sich nach Jahrzehnten der Vorbereitung der neue kirchenfeindliche Gesprächston der guten Gesellschaft. Noch spricht man mit Bedauern von den Atheisten,

aber man umarmt sie und lacht mit ihnen; der Abbé Galiani tritt für die Vorsehung ein, aber in einer Sprache, die eher atheistisch als gläubig ist.

Alle Salonhalterinnen beinahe waren stolz darauf, einen ihrer Philosophen durch ihren Einfluß in die rückständige „Académie" zu bringen, in der immer noch Prinzen und Kirchenfürsten den Ton angaben; der Kampf um den Eintritt in die „Académie", heute noch ein Kampf der Eitelkeiten, wurde doch in seiner Wirkung ein Kampf um die soziale Stellung der Freidenker. Die großen Adelsherren aus den Salons stellten sich hier, wie bald darauf in der Revolution, zunächst auf die Seite der Philosophen und entschieden so z. B. die Wahl von d'Alembert. Damit war die Aufnahme der Talente in die „Gesellschaft" entschieden; einfache Frauen von Akademikern konnten von heute auf morgen ihre eigenen Salons gründen, zur größeren Ehre ihrer Männer und zur Befriedigung ihrer Lust an Intrigen.

Zu Anfang der achtziger Jahre, als die Revolution sich schon ankündigte, begann eine neue Auswanderung der führenden Männer aus den Frauensalons; aber die führenden Männer waren nicht mehr Schöngeister oder Philosophen, sondern Politiker. Der englische Klub wird die Mode von Paris; und der erste Frauensalon, der einem Klub ähnlicher ist als einem bureau d'esprit, wird von einem politischen „Mannweib" gegründet, der Tochter der Madame Necker, von der Madame de Staël; sie setzt nicht mehr ihren Stolz darein zuzuhören, wenn kluge Männer reden, oder höchstens ihre Gedanken aus ihnen herauszulocken, sie spricht noch heftiger als die Männer und wird für unweiblich gehalten. Die Unkirchlichkeit wird so selbstverständlich, daß man von so veralteten Angelegenheiten gar nicht mehr spricht. So rasch hatte sich die Freidenkerei seit der Mitte des Jahrhunderts entwickelt.

Wir sind über die Unterhaltungsart dieser Salons durch zahlreiche Denkwürdigkeiten und Briefsammlungen recht gut unterrichtet. Weil ich den Briefwechsel zwischen Diderot und Mademoiselle Volland besonders liebe, will ich ihm einige Beispiele entnehmen.

Diderot gibt (30. Oktober 1759) eine entzückende Schilderung eines Abends beim Baron Holbach. Einer hält einen richtigen Vortrag über die Araber und stellt den Satz auf, die Frömmigkeit befinde sich immer im umgekehrten Verhältnisse zum Fortschreiten des Denkens. Die Damen unterbrechen den Redner mit allerlei geistreichem oder auch leerem Geschwätz. Der Redner: wenn es im Jahre 1700 beispielsweise 30 000 Mekkapilger oder 30 000 Kommunikanten in einer Pfarre gegeben hat und im Jahre 1750 nur 10 000 Pilger oder 10 000 Kommunikanten, so ist sicherlich der Glaube, und was drum und dran hängt, um zwei Drittel schwächer geworden.

Wieder (20. Oktober 1760) ein Bericht über einen Abend bei Holbachs. Diesmal ist Holbach selbst der Lästerer. Er erzählt vom Dalai Lama; wenn der sein Häufchen gemacht hat, hält man das Zeug für etwas Heiliges, verwandelt es in ein Pulver, schickt es in kleinen Päckchen an alle Fürsten, die die Schweinerei an Feiertagen im Tee zu sich nehmen. Welcher Wahnsinn! ruft jemand. Die Antwort Holbachs gebe ich wieder in der Sprache der Urschrift, weil ich die keuschen Augen oder Ohren deutscher Leser schonen möchte. „Folie ou non, c'est un fait. Mais vous croyez donc que, si l'on vous faisoit présent d'une crotte de Jésus-Christ, vous n'en seriez pas bien fière? et vous croyez que, si l'on faisoit présent à un janséniste d'une crotte du bienheureux diacre,*) il ne la feroit pas enchâsser dans l'or, et qu'elle tarderoit beaucoup à opérer un miracle?" Und Diderot fügt für seine Sophie ausdrücklich hinzu: so groß sei die Macht der Priester über die Geister.

Dumarsais

Wir dürfen aber über den Freundinnen des freidenkerischen Wörterbuchs nicht die Freunde vergessen und über den Unternehmern nicht die Mitarbeiter. Einer der besten Enzyklopädisten war Dumarsais. Er muß uns lebhaft beschäftigen, weil er für den Verfasser des entschieden atheistischen Buches gilt, das 1743 unter dem Titel „Nouvelles Libertés de Penser" erschienen ist; wenn der Autor nicht entdeckt worden wäre, hätte man nur auf d'Alembert selbst schließen sollen, denn kein anderer Franzose war damals einer so rücksichtslos gründlichen und dennoch ruhigen Untersuchung fähig, auch Voltaire nicht, auch Diderot nicht. Aber auch für die Vorsicht oder Feigheit, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich noch nötig war, ist es bezeichnend, daß Dumarsais sein Freidenken nur in anonymen Schriften deutlich aussprach, sonst aber sich den Lehren der Kirche unterwarf. In dem philosophischen Wörterbuche von A. Franck wird, in Unkenntnis dieser Verhältnisse, geleugnet, daß Dumarsais einige freigeistige Bücher „dans le plus mauvais esprit du 18. siècle" geschrieben haben könne, weil er in seiner Auslegung der gallikanischen Kirche (übrigens erst nach seinem Tode erschienen, also doch wohl im Texte nicht zuverlässig) der Religion seine Achtung bezeugt habe.

Dumarsais (geb. 1676 zu Marseille, gest. 1756 zu Paris als ein armer Lehrer) hatte Jurisprudenz studiert, widmete sich später dem Jugendunterricht, aus Not oder aus Neigung, und wurde von den Fachleuten wegen seiner logischen und sprachlichen Studien geschätzt. In seiner Logik stand er mit einiger Freiheit auf dem Standpunkte von Lockes Psychologie:

*) Gemeint ist der selige Diakonus Pâris, der im Geruche der Heiligkeit starb und an dessen Grabe auch Wunder geschahen, nach der Meinung der Jansenisten und des ganz wahnsinnig gewordenen Volkes; die Jesuiten sagten: Teufelswunder.

unsere Ideen kommen von den Sinnen, angeboren sei uns nur eine gewisse Anlage zur Aufnahme der Ideen. Auch die moralischen Begriffe, selbst der Gottesbegriff, sei von der Erfahrung abhängig. Ebenso geht seine Sprachphilosophie von einer Unterscheidung Lockes aus; die Wörter werden danach eingeteilt, ob sie Angaben der Sinne oder Erzeugnisse der Reflexion bezeichnen. Seine Vorschläge, die französische Syntax von der Herrschaft der lateinischen zu befreien und die französische Sprache phonetisch zu schreiben, wurden damals kaum verstanden. Noch weniger seine „Abhandlung über die Metaphern" (1730), wo er die rhetorische Pedanterei, die von Quintilianus her in der Aufzählung der Tropen geltend geblieben ist, auf Gesetze der Phantasie zurückzuführen sucht und auf die Bedeutung der Metaphern für die Gemeinsprache hinweist.

Dieses Schulbuch „Des Tropes ou des différens sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue" muß einen sehr starken Erfolg gehabt haben; es wurde noch im Jahre 11 der Republik (1803) neu aufgelegt; der Herausgeber, der verdienstvolle Taubstummenlehrer Abbé Sicard, nennt es ein klassisches Buch. Er hat aber das klassische Buch verbessert und vermehrt; und weil mir nur diese Ausgabe zur Verfügung steht, bin ich nicht immer gewiß, ob ich die eigenen Gedanken von Dumarsais gelesen habe. Ich will deshalb um so kürzer sein. Der Verfasser hat seine Darstellung für Schulen und Lehrer eingerichtet; er schleppt sich darum mit dem ganzen Ballast der alten Rhetorik, nimmt aber jede Gelegenheit wahr, neue Gedanken über Gebrauch und Mißbrauch der bildlichen Sprache vorzutragen. Seine Beispiele, fast ausschließlich aus dem Lateinischen und dem Französischen, sind vorzüglich gewählt; mit gutem Humor behandelt er einige unfreiwillige Bildervermengungen. Er weiß bereits, daß verschiedene Sprachen verschiedene Tropen haben, daß eine wörtliche Übersetzung also nicht möglich ist*) und daß die Wörterbücher häufig gegen diese Regel sündigen. Er geht von der halbwahren Vorstellung aus: die reichsten Sprachen haben nicht Wörter genug, um alle besonderen Ideen durch besondere Zeichen auszudrücken; er ist also nicht weit entfernt von dem sprachkritischen Gedanken, daß die Sprachen von jeher durch Metaphern gewachsen sind, daß also die menschliche Sprache ihrem Wesen nach metaphorisch ist und der Wirklichkeit nicht entsprechen kann. Er ahnt, daß es mit dem Nachahmen der griechischen und lateinischen Tropen nicht getan ist, daß alle Sprachen, auch die barbarischen, ihre Bilder

---

*) Als Beispiel führt er einen drolligen Schnitzer an, vielleicht einen Germanismus. Ein Ausländer, der seitdem ein berühmter französischer Schriftsteller geworden sei, habe bald nach seiner Ankunft in Frankreich einem Gönner gesagt: „Monseigneur, vous avez pour moi des boyaux de père" (anstatt des entrailles, Gedärme anstatt Herz).

haben; „wir bedienen uns demnach der Tropen nicht darum, weil die Alten sich ihrer bedient haben, sondern weil wir Menschen sind wie sie."

Einige sehr feine Schlußbemerkungen über die Anwendung der Sprachphilosophie und der Tropenlehre auf den Taubstummenunterricht gehören nur dem Herausgeber an. Abbé Sicard (geb. 1742, gest. 1822) wurde 1789 der Nachfolger des verdienstvollen Abbé de l'Epée an der Taubstummenanstalt von Paris. Er entging nur durch einen Zufall der Guillotine, entzog sich der Deportation nur durch die Flucht und durfte erst nach dem Sturze des Direktoriums durch Napoleon (1799) zu seiner Tätigkeit zurückkehren. Man könnte diesen Abbé Sicard schon um dieses Schlußkapitels willen lieben lernen; er ist so wenig Abbé, daß er (1803) seinen armen taubstummen Zöglingen nichts von Gott erzählt, sondern sie zur Begründung einer einfachen Moral auf die Stimme ihres Gewissens verweist.

Als d'Alembert und Diderot Mitarbeiter für ihre Encyclopédie anwarben, gewannen sie auch den armen Dumarsais, der unter Entbehrungen und krank sein Dasein fristete. Er war gezwungen worden, eine von ihm gestiftete Knabenschule wieder aufzugeben, weil er in den Verdacht geraten war, Religionslosigkeit zu lehren. Er erlebte die Krisis nicht, durch welche sein Gesinnungsgenosse d'Alembert, der ihm dann die Denkrede hielt, zum Rücktritte gezwungen wurde; er schrieb auch nur für die ersten Bände einige Stücke zur Grammatik und den sehr lesenswerten Artikel „éducation". Dumarsais ist da gewiß und zu seinem Vorteil von Lockes Erziehungslehre abhängig; man sollte aber nicht übersehen, daß viele Grundsätze von Rousseaus „Emile" schon bei Dumarsais zu finden sind und daß der „Emile" erst sechs Jahre nach dem Tode Dumarsais erschienen ist.

Voltaire muß die religionslose Gesinnung von Dumarsais gut gekannt haben; denn in seiner wertvollen Liste der Schriftsteller, die er seinem „Siècle de Louis XIV" vorausschickt, spricht er gerade von seinem freien Geiste mit großer Wärme, ohne jedoch eine seiner anonymen Schriften zu nennen. Er rühmt ihn als den besten Kenner der Sprachphilosophie, erklärt sein Buch über die Tropen und über die Grammatik für lesenswert und notwendig, seine Beiträge in der Encyclopédie für sehr nützlich. Dann aber fährt er fort: „Er war aus der Zahl der verborgenen Philosophen, von denen Paris voll ist; sie haben über alles ein gesundes Urteil, sie leben miteinander in Frieden und in geistigem Verkehr; die Großen kennen sie nicht und die Scharlatane aller Art, die über die Geister herrschen wollen, fürchten sie."

Dieser Dumarsais hat nun eines der wertvollsten Freidenkerbücher geschrieben. Die „Nouvelles Libertés de Penser" steht der Zeit nach

Nouvelles Libertés

zwischen den letzten englischen Deisten und Freidenkern und dem Erscheinen der Encyclopédie, übertrifft aber an Kühnheit des Bekenntnisses und an Offenheit der Sprache bei weitem auch die Encyclopédie. Im Vorwort wird ein Seitenstück zu dem Freidenkerbuche von Collins versprochen; aber der Verfasser steht den Begriffen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit viel freier gegenüber. Die fünf Aufsätze des hübschen Büchleins bilden ein schlichtes Lehrbuch des ehrlichen Atheismus.

Im letzten Stücke, „Le Philosophe", legt der Verfasser seinen Standpunkt deutlich klar; er nennt den Namen Epikuros nicht, aber er läßt keinen Zweifel daran, daß seine Philosophie der edle und echte Epikureismus ist. Es sei in seiner Zeit sehr leicht den Namen eines Philosophen zu erwerben; man brauche nur die durch die Erziehung eingeprägten religiösen Vorurteile abzulegen, zu wissen, daß es niemals eine Offenbarung gegeben habe und daß die Religion nur eine menschliche Leidenschaft sei wie die Liebe, um bei vielen Leuten für einen Philosophen zu gelten. Doch ein Philosoph sei mehr; er sei eine menschliche Maschine, die über ihre eigenen Bewegungen nachdenkt, eine Uhr, die sich manchmal selbst aufzieht. Die „Gnade" bestimme den Christen, mit freiem Willen zu handeln; die Vernunft bestimme den Philosophen, ohne ihm das Gefühl der Freiheit zu nehmen. Der Philosoph erschließe die Wahrheit jedoch nicht aus seinem inneren Denken, sondern aus den Angaben der Sinne; daher komme einerseits die Sicherheit, anderseits die Begrenztheit der menschlichen Kenntnisse. Wie das Auge sich nicht selber sieht, so könne der Philosoph sich selbst nicht vollkommen erkennen; das betrübe ihn nicht, weil er sich selbst so nimmt, wie er ist, und nicht so, wie er sein könnte. Seine Unwissenheit führe ihn nicht dazu, zwei verschiedene Substanzen anzunehmen; das Denken sei ein Sinn wie das Gesicht und das Gehör; wie man ohne äußeren Anlaß nicht sehe und nicht höre, so entstehe auch kein Urteil ohne einen äußeren Antrieb. Die meisten Leute von esprit urteilen nur so darauflos; der Philosoph aber umfasse die Meinung, die er verwirft, ebenso weit und ebenso klar wie diejenige, der er zustimmt. Metaphysische Streitigkeiten über die Dreieinigkeit, über die Zahl und Art der Sakramente, über die Gnadenwahl, haben Unruhen und Kriege um solcher Schimären willen erzeugt; ebenso gab es in den Philosophenschulen frivole Streitigkeiten über eitle Fragen.

Bevor dieser Philosoph nun seine Ansichten über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit darlegt, hat er in dem völlig unbekannten und doch sehr lesenswerten ersten Stücke der „Neuen Denkfreiheiten" eine Abrechnung mit Locke gewagt und siegreich durchgeführt. Eigentlich wieder mit Pascal; denn was Locke im zweiten Buche seines Hauptwerkes (Kap. 21, §70) vor-

trägt, ist nur der Gedanke von Pascal: daß es nämlich nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung klüger sei, seinem Lebenswandel den Glauben an jenseitige Bestrafungen und Belohnungen zugrunde zu legen. Unser Verfasser will geradezu die Möglichkeit eines jenseitigen Lebens untersuchen und legt darum den Hauptton auf Pascals Wahrscheinlichkeitsrechnung. Locke, der über die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit des künftigen Zustandes nichts aussagen zu wollen behauptet, schließt dennoch: „Hat der gute Mann recht, so ist er ewig glücklich; hat er sich geirrt, so ist er nicht elend; er fühlt nichts. Hat dagegen der Böse recht, so ist er nicht glücklich; hat er sich geirrt, so ist er unendlich elend. Nur ein ganz schlechtes Urteilsvermögen sieht hier nicht sofort, auf welche Seite es sich zu schlagen habe." Die Antwort Dumarsais lautet, daß für einen Mann, der mit Vergilius von der Unwirklichkeit des Jenseits überzeugt ist, die Schimäre oder das Nichts des ewigen Glückes auch um den Einsatz eines Hellers zu teuer erkauft wäre. Die weitere Antwort wird einem Chinesen in den Mund gelegt, den ein Missionar mit den Gründen Pascals oder Lockes zum Christentum (nicht etwa zur Tugend) bekehren wollte. Das Argument enthalte zwei gleich zweifelhafte Sätze: daß man an der Möglichkeit des Jenseits nicht zweifeln könne und daß die bloße Möglichkeit, wenn man sie zugebe, zur Annahme des abendländischen Glaubens bestimmen könne. Der Chinese behauptet als ein Skeptiker, man wisse nichts über die Macht und den Willen der ersten Ursache, könne also über die Möglichkeit von Einzelheiten nichts aussagen, besonders nicht über übervernünftige Möglichkeiten. Der Zweifel habe nur zu untersuchen, ob eine so wichtige Einzelheit wie das jenseitige Leben wirklich oder eingebildet sei. Der Verfasser geht sehr fein auf das Bild der Wahrscheinlichkeitsrechnung ein. Angenommen in einer Lotterie gäbe es hundert Millionen Nieten und einen einzigen Zettel mit einem Treffer im Werte von ganz China; dann wäre ein Narr, wer sich wegen der geringen Wahrscheinlichkeit des Glücksfalles weigern würde, sich gratis an der Ziehung zu beteiligen. Das sei aber ein ganz anderer Fall als der des Lockeschen Arguments. Zunächst hätte man die Menschen nicht in gute und böse einteilen sollen, sondern in überzeugte Christen, in Zweifler und in Gottesleugner; wenn man von vornherein annehme, nur ein rechtgläubiger Christ sei ein guter Mensch, dann brauche man nicht erst weiter zu reden. Sodann handle es sich darum, ob der Nichtchrist von der Nichtexistenz des Jenseits genügend überzeugt sei, um die Möglichkeit einer so fürchterlichen Geschichte zu riskieren. Der Chinese hält die christliche Lehre nicht für möglich. Aber auch wenn sie möglich wäre, so wäre der mathematische Ansatz für die Wette, die Pascal vorschlägt, falsch gestellt. Der Grad der Wahrscheinlichkeit sei nicht in Betracht gezogen. Selbst die

Möglichkeit vorausgesetzt, daß es ein jenseitiges Leben mit Lohn und Strafe gebe, sei die Wahrscheinlichkeit unendlich gering. Nach der Überzeugung des Chinesen ist das Jenseits eine Schimäre und eine Erfindung von Politikern oder Priestern; dann aber ist überhaupt kein Verhältnis da zwischen einem Nichts und der kleinsten Wirklichkeit und nur ein Narr könnte die Wette eingehen. So winzig der Betrag wäre, den er einsetzte, er wäre ein Narr, weil er im besten Falle nur das Nichts gewinnen könnte. Dazu komme noch, daß eine Hoffnung, ob sie mehr oder weniger wahrscheinlich ist, Unruhe erzeuge; das Glück des Philosophen bestehe aber in der Ruhe. Und die Religion, auf die Bibel gestützt, mache sogar die Aussicht auf das Paradies selbst für den Frommen recht unwahrscheinlich. Die Ursache unseres Daseins habe uns die Vernunft gegeben und diese Vernunft könne Glaubenssätzen nicht zustimmen, die einander widersprechen. Übrigens sei die Vorstellung des Todes für den Philosophen gar nicht schrecklich. Der Schluß des Aufsatzes bringt selbstverständlich die Erklärung, daß der Verfasser gar keine Zweifel an der Landesreligion erregen wollte.

Seele

Das zweite Stück enthält die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und unmittelbar darauf die Gegenbeweise. Die Beweise werden so lässig vorgetragen, daß wir uns mit der Widerlegung begnügen können. Vor allem dürfe man sich auf die Autorität der Religionen, auf die Wundergeschichten und auf den Geisterglauben nicht berufen. Dem Aberglauben und der Unwissenheit des Volkes stehe die Klugheit und der Eigennutz der Verteidiger des hergebrachten Glaubens gegenüber. Was die eine Religion lehre, leugne die andere. Geister gebe es nicht. Die menschliche Seele unterscheide sich nicht wesentlich von der Seele des Tieres. Der Mensch gehe im Tode aus wie eine Flamme, die erlischt. (Der Vergleich zwischen Leben und Flamme wird durch Gedanken aus Spinoza weiter ausgeführt.) Der Mensch sei nicht einmal in seiner äußeren Erscheinung über das Tier erhaben; manche Tiere seien schöner als der Mensch. Die angebliche Allgemeinheit des Glaubens an die Unsterblichkeit beweise höchstens die Eitelkeit der Menschen, die sich eine Fortdauer eingebildet haben; die Gesetzgeber und Machthaber haben diese Einbildung begünstigt, um die Bösen durch die Furcht vor ewigen Strafen im Zaun zu halten; und gar die Priester haben ihren Vorteil daraus gezogen. Aber der Glaube sei gar nicht allgemein gewesen; die meisten alten Philosophen lehrten die Sterblichkeit der Seele, ebenso viele Juden. Auch für die Moral brauche man das Jenseits nicht. Die Tugend belohne sich selbst; auch bestrafe Gott die wilden Tiere nicht für ihre Mordtaten. Es sei nicht wahr, daß nur gottlose Menschen die Unsterblichkeit und die anderen Dogmen leugnen, um sittenlos leben zu dürfen; die Lehre, daß die größten Verbrechen durch Glauben und einen

Augenblick der Reue gesühnt werden können, wäre ja für ein lustiges Leben viel bequemer.

Vorsehung

Bemerkenswert ist wieder das dritte Stück, worin der Glaube an die Willensfreiheit widerlegt wird. Man habe immer untersucht, wie sich die Vorsehung Gottes mit der Freiheit der menschlichen Handlungen vertrage; aber weder die Vorsehung noch die Freiheit seien bewiesene Tatsachen. Man könne sich die Vorsehung Gottes ehrlicherweise nicht anders vorstellen als z. B. unser Vorwissen von den Sonnenfinsternissen; wäre aber der Lauf der Gestirne nicht gesetzlich geregelt, so könnten weder die Astronomen noch Gott eine Sonnenfinsternis voraus wissen; denn auch Gott kann nichts vorhersehen, was nicht von einer notwendigen und unabänderlichen Ordnung abhängt. „Also hat Gott durchaus keine Vorsehung von Handlungen, deren Ursachen frei sind. Also gibt es entweder keine freien Ursachen oder Gott sieht die frei verursachten Handlungen nicht voraus."

Freiheit

Viel besser noch ist folgende Ausführung: das gleiche Gehirn erzeugt die Neigungen eines Individuums und entscheidet bei einer Wahl nach diesen Neigungen; weil nun der Mensch darum so handelt, wie er will, meint die Seele, sich selbst bestimmt zu haben und hält sich für frei; sie kennt die Herkunft ihrer Entscheidungen nicht; „so würde sich ein Sklave für frei halten, wenn man es so einrichten könnte, daß er von seinem Herrn nichts wüßte, daß er dessen Befehlen folgte, ohne es zu wissen, und daß diese Befehle immer seinen Neigungen entsprächen."

Sodann komme der Schein der Freiheit daher, daß man vor einer Entscheidung überlege und nach der Entscheidung glaube, man hätte auch anders entscheiden können. Es komme nicht darauf an, was den Ausschlag gibt. Ein Gewicht von fünf Pfund wird von einem Gewicht von sechs Pfund ebenso notwendig emporgehoben wie von einem Gewicht von tausend Pfund, nur daß im letzteren Falle die Wagschale mit einer heftigeren Bewegung emporschnellt. „Es scheint, daß man die Heftigkeit der Bewegung für die Notwendigkeit gehalten hat, die Gelindigkeit für die Freiheit."

Das vierte Stück endlich bringt eine kurze Betrachtung über das Dasein einer Seele und über das Dasein Gottes; es ist keine Abhandlung, es ist fast nur ein Bekenntnis: zum Agnostizismus, zum resignierten Atheismus. Wir machen von unserer Vernunft einen falschen Gebrauch; sie schließt aus obersten Grundsätzen; weil aber die Natur uns diese Grundsätze nicht mitgeteilt hat, haben wir uns solche selbst gebildet, hinaus über die Kraft unseres Verstandes. So gehen alle Religionen von zwei Grundsätzen aus: daß es einen Gott gebe und daß man zwischen einer körperlichen und einer geistigen Substanz zu unterscheiden habe. Bezüglich der

Seele äußert sich der Verfasser doch ganz materialistisch; das Denken vertrage sich ganz gut mit der Ausdehnung; wenn der Stoff auf unbekannte Weise denken könne, so sei es überflüssig, übrigens auch nicht erfolgreich, eine geistige Substanz anzunehmen. Wieder werden die kleinen Beweise für die materialistische Entstehung des Denkens recht scholastisch geführt.

Noch kürzer und noch bekenntnismutiger ist die Beantwortung der anderen Frage. „Das Dasein eines Gottes ist das stärkste und eingewurzelteste von allen Vorurteilen.“ Die Eigenliebe litt zu sehr darunter, daß wir uns selbst nicht kannten; wir kamen nicht von uns los, wir sahen fortwährend die geringe Ausdehnung unseres Wissens; da bildeten wir uns einen Gottschöpfer ein; wir kennen seinen Ursprung ebensowenig wie den unseren, aber wir sind weiter von ihm entfernt, wir haben ihn nicht immer auf dem Halse wie uns selbst und so ist unsere Eitelkeit gerettet. Da sich etwas der Art in der Natur nicht findet, kam man überein, es ohne Prüfung zu glauben. Unbewußt spielte die Phantasie mit dieser achtungswerten Idee und jedes Volk glaubte von der Natur belehrt worden zu sein, wenn es seinem Gotte die Eigenschaften der umgebenden Welt und seiner Gemütserregungen lieh. Es sei nicht zu verstehen, wie man an Strafen dieses Weltschöpfers glauben, wie man von einer Ehre Gottes reden könne. Wie könne Gott die Materie geschaffen, sie an die Stelle des Nichts gesetzt haben? Um sie zu schaffen, mußte er sie vorher kennen; aber was nicht ist, kann man nicht kennen.

Der Mensch verdankt sein Dasein keiner Person und ist darum unabhängig; aber er hält es allein nicht aus, er verzichtet auf seine Unabhängigkeit, er muß andere Menschen aufsuchen und mit ihnen einen Vertrag auf gegenseitige Hilfe schließen. Durch diese Art von Hilfshandel besteht die Gesellschaft und das Gesetz. Verträge muß man halten; das geschieht schon aus Eigennutz. Der Eigennutz ist immer ein prächtiger Kerl. Für anständige Leute genügt diese Moral. Für das Volk mag man die andere erfinden.

* * *

Über dem Lesen der besten französischen Freidenker kann man leicht vergessen, daß sie denn doch nicht im Besitz der Macht waren; Hof und Stadt hatte ihre Freude an ihnen, aber die juristischen und die kirchlichen Würdenträger waren ihnen feind; doch auch in der Literatur selbst regte sich ein Gegensatz.

Will man die französische Zeitstimmung um die Mitte des 18. Jahrhunderts richtig bewerten, so darf man nicht übersehen, daß der Kirchenglaube den Enzyklopädisten eben nur von der Kirche und etwa noch feige genug von kirchenfrommen Gerichtshöfen entgegengesetzt wurde, daß aber

die literarischen, politischen und höfischen Gegner der Encyclopédie sich hüteten, die religiöse Frage zu berühren. Beim ganzen Publikum war die Religion ein gleichgültiger Gegenstand geworden, in Paris wenigstens; la cour et la ville waren indifferent. Man darf an die heutigen Zustände denken, wo der bescheidene Atheismus der Monisten zwar von der ganzen Rechten bekämpft wird, wo aber fast nur noch die Geistlichen und selten einmal ein Staatsanwalt den Unglauben geradezu angreifen.

Palissot

Für das damalige Frankreich will ich nur ein einziges Beispiel geben, das Lustspiel „Les Philosophes" von Palissot. Der ehemalige Theologe und mittelmäßige Dichter Charles Palissot de Montenoy hatte schon seit einigen Jahren Scharmützel mit den Enzyklopädisten ausgefochten, als er am 2. Mai 1760, dreißig Jahre alt, mit diesem Lustspiel einen sehr bestrittenen, doch lärmenden Erfolg im Théâtre Français davontrug. Auch der Dauphin nahm für ihn Partei. Es war für die Zeitgenossen ein Schlüsselstück mit deutlichen Anspielungen auf die Enzyklopädisten, besonders auf Rousseau, den Palissot schon in einer früheren Posse verhöhnt hatte. Für uns ist es seltsam genug, daß die banale Handlung die Philosophen oder Enzyklopädisten an den Pranger zu stellen sucht, wie es Molière im „Tartuffe" mit den Frömmlern getan hatte; und das Allerseltsamste ist gerade, daß eben die Gottlosigkeit der Philosophen so gut wie gar nicht erwähnt wird; kaum daß die Verehrerinnen der Philosophen einmal ganz unklar davor gewarnt werden, sich nicht von Sophisma zu Sophisma in die Nacht eines traurigen Pyrrhonismus zu verirren.

Noch bezeichnender für die mangelnde Kirchlichkeit Palissots scheint es mir, daß er kurz vorher die Meinung der Enzyklopädisten, Dummheit und Gläubigkeit seien gleichbedeutend, bekämpfen möchte, aber für das erste Publikum von Paris wohlweislich „crédule" für „croyant" setzt. („Et souvent la bêtise a fait des incrédules.")

Keine Hindeutung also auf die religiöse Gefahr. Die Philosophen sind elende Schmeichler, Mitgiftjäger, ausgemachte Schurken; ihr Opfer soll eine reiche Dame werden, deren Tochter nach der schon damals veralteten Schablone gezwungen werden soll, einen verlumpten Philosophen zu heiraten. Ein Kammerkätzchen und ein Diener haben die Intrige in groben Händen, nach der gleichen Schablone. Die Schlechtigkeit der Philosophen wird durch einen gestohlenen Brief aufgedeckt, und die Sache endet wie jedes Lustspiel.

Eine der letzten Szenen bringt einen angeblichen Schüler Rousseaus auf die Bühne, der auf allen Vieren kriecht, lächerlich gekleidet ist und zu verstehen gibt, er könnte unter einem wärmeren Himmel auch nackt gehen. Man denke: im Théâtre Français! Es gab einen Skandal und der Ver-

fasser mußte den Auftritt unterdrücken. Auch die Anspielung auf Rousseaus Kinderaussetzungen fehlt natürlich nicht.

Abgesehen von diesen groben Ausfällen brachte das Pamphlet die ungeheuerliche Karikatur (in seiner Handlung), daß die Philosophen Verbrecher wären, was freilich von diesen Männern abprallen mußte, daneben aber eine Menge feinerer literarischer Hiebe, die offenbar saßen. Die Titel eines Dramas von Diderot und eines inzwischen verschollenen Buches wurden persifliert, die Schlagworte der Philosophen (erreur, fanatisme, persécution) wurden dem Gelächter preisgegeben, besonders ihr kosmopolitischer Humanismus („Je les soupçonne d'aimer le genre humain, mais pour n'aimer personne"); ihre Eitelkeit, ihr Cliquenwesen, ja auch ein gewisser Terrorismus boten berechtigte Angriffspunkte genug.

Der Briefwechsel zwischen Voltaire und d'Alembert ist für einige Wochen voll von dem Lärm dieser Aufführung. D'Alembert meldet am 6. Mai, weder er noch Voltaire sei persönlich angegriffen; infam beschimpft seien Helvetius, Diderot, Rousseau, Duclos, Madame Geoffrin und Mademoiselle Clairon; Palissot sei ein Bankrottierer und der Zuhälter seiner Frau. Voltaire, wie gewöhnlich gut unterrichtet, hatte schon vor Wochen nach dem Stücke gefragt, das von Versailles bewundert und protegiert wäre. D'Alembert verlangt von Voltaire, er solle als Antwort alle seine Stücke vom Théâtre Français zurückziehen. Palissot hatte sich inzwischen mit Voltaire, den er niemals angegriffen hatte, gut zu stellen gewußt. Voltaire antwortet seinem Freunde d'Alembert diplomatisch, prägt zwar das Wort Palissoterie, benützt aber die Gelegenheit nur, sich von dem unglücklichen Lamettrie loszusagen. Palissot konnte mit einigem Rechte behaupten, Voltaire hätte ihm zugestimmt.*)

*) Immer er selbst, ein zuverlässiger Freiheitskämpfer im Großen, heimtückisch im Kleinen, erscheint Voltaire auch in dem Dialoge „Le Russe à Paris", den er im Mai 1760 schrieb und erst 15 Jahre später unter einem Pseudonym herausgab. Eine Menge Anspielungen werden durch Noten erklärt. Das Gedicht ist mit solchen Anspielungen überladen; die Tendenz aber: zu zeigen, wie tief Frankreich seit Ludwig XIV. durch den Einfluß der Kirche gesunken sei. Alle Zeitgenossen werden verhöhnt mit Ausnahme der Enzyklopädisten und des Königs. Jedes Genie sei der Verfolgung wert, nach der Meinung der Frommen, weil es den Glauben der Deisten habe und also lehre: Gott habe sich selbst in die Herzen gegraben, sei nicht unbarmherzig und verlange nichts als Liebe. Unter den kleinen Geistern wird auch mit leichtem Spotte Palissot genannt. Und in der Note zu diesem Verse bringt Voltaire es fertig, zwar die Encyclopédie wieder einmal zu rühmen und dem Wohlwollen des Hofes zu empfehlen („Ausländer haben vor Rührung geweint bei der Charakteristik Ludwigs XV. und haben gewünscht, seine Untertanen zu sein"), den angegriffenen Philosophen abgemessene Lobsprüche zu erteilen, aber den guten Palissot zu entschuldigen. Der habe irrtümlich den Enzyklopädisten zugeschrieben, was Lamettrie, „von der Akademie zu Berlin, in Anfällen von Bezechtheit" verfaßt hätte. Im Gedichte selbst wird die Szene der Posse erwähnt, in der Rousseau auf allen vieren kriecht und rohen Salat frißt. Die Posse wird nicht eben den besten Werken Molières gleichgestellt, aber doch schmunzelnd empfohlen.

Voltaire bleibt also vorsichtig, dem besten Genossen d'Alembert gegenüber, wie gegenüber dem Hofe und Palissot; und schleudert zu gleicher Zeit giftige Pfeile gegen die Kirche, anonym; vergißt auch in dieser kritischen Zeit nicht seine persönliche Feindschaft gegen Rousseau. D'Alembert empfindet die Beschimpfung der gemeinsamen Sache viel stärker, ist in seinen Briefen ganz offen, nimmt aber den Kampf nicht auf. Der später abgefallene Morellet spielte unter den Enzyklopädisten oder Philosophen eine zu unbedeutende Rolle, um sich durch das Pamphlet Palissots getroffen zu fühlen. Aber er war Mitarbeiter an der Encyclopédie und fühlte sich in dieser Eigenschaft berufen, in den Streit einzugreifen, nachdem er die zweite Aufführung des Lustspiels mit Entrüstung angehört hatte. Er schrieb binnen wenigen Nachtstunden in einem Zuge seinerseits ein Pamphlet, „la Préface de la comédie des Philosophes", worin er, anonym, die gleichen Beschimpfungen gegen Palissot öffentlich vortrug, die d'Alembert nur seinen Briefen anvertraute. Aus Morellets Memoiren (I, S. 86 ff.) erfahren wir, wie man sich im Kreise der Enzyklopädisten das Auftreten Palissots erklärte und wie schlecht dem freidenkerischen Abbé seine Parteinahme bekam.

Morellet

Es war da zu Paris eine Prinzessin Robecq, eine junge, hübsche, lungenkranke Frau, die von keinem Geringeren als Diderot grausam gekränkt worden war; diese einflußreiche Dame sollte nun entweder die Abfassung des bösen Lustspiels veranlaßt oder doch die Aufführung auf dem Hoftheater gegen alle Hindernisse durchgesetzt haben. Sie erschien bei der Première, empfing dort den Verfasser in ihrer Loge, starb übrigens wenige Tage später; sie hatte der Vorstellung nicht bis zum Schlusse beiwohnen können. Darauf hatte Morellet in seiner Flugschrift angespielt, roh genug gegen eine todkranke Frau, und sie sagen lassen: „Jetzt, Herr, lasse deine Dienerin in Frieden fahren, denn ihre Augen haben die Rache gesehen." Herr von Choiseul war ein Herzensfreund der Prinzessin oder war es gewesen; Morellet wurde als Verfasser erraten und kraft einer lettre de cachet in die Bastille gesperrt. Als die Prinzessin nach 14 Tagen starb, hieß er bei Hofe zunächst ihr Mörder, wurde aber schon nach zwei Monaten freigelassen. Im Gefängnisse, wo er übrigens gut behandelt wurde, schrieb er seine Abhandlung über die Freiheit der Presse. Rousseau und d'Alembert hatten sich um die Befreiung Morellets bemüht, d. h. hatten die Gunst wieder einer Frau für den Verhafteten nachgesucht. Was Rousseau im zehnten Buche seiner Konfessionen über den ganzen Vorgang zu erzählen weiß, das ist belehrender für das krankhafte Mißtrauen Rousseaus als für die Literaturgeschichte.

Das Unrecht gegen die Enzyklopädisten und insbesondere die rohe Verhöhnung Rousseaus wurde dem Palissot nicht vergessen. Als er zwei

Jahre später ein harmloses Lustspiel im Théâtre Français aufführen ließ, erschien anonym ein Pamphlet unter dem Titel „Lettre à Mr. Palissot sur sa Comédie des Méprises, morte au Théâtre Français le 7 juin 1762". Das neue Werk wird ohne viel Witz zugrunde kritisiert; aber deutlich verrät sich die Absicht, Palissot für das ältere Stück zu bestrafen. Mit einer Ironie, die wir verstehen auch ohne Kenntnis von Palissots Privatleben, heißt es da: „Wahrlich der übersinnliche und ehrenwerte Herr Palissot hatte allen Grund, Herrn Rousseau als ein dummes Vieh und als einen Verbrecher zu schildern." Die richtigen Namen der von Palissot denunzierten Enzyklopädisten werden wenigstens durch ihre Anfangsbuchstaben angedeutet. Wir erfahren aber immerhin, daß „Les Philosophes" einen Erfolg gehabt habe, wenn dieser Erfolg auch mit elenden Mitteln erlangt worden sei.

Der Name Palissot ist in Deutschland so gut wie unbekannt, obgleich ihm Goethe in seiner preisenswerten Übersetzung von „Rameaus Neffe", in den Anmerkungen nämlich, einen ganzen Abschnitt gewidmet hat. Mit Sachkenntnis und milder Gerechtigkeit. (Goethe mag zur Vergleichung an Kotzebue gedacht haben.) Literarische Verhältnisse seien so zart und wichtig, daß keine derlei Streitfrage vor den Richterstuhl der gaffenden und staunenden Menge gebracht werden sollte. Die dramatische und sprachliche Technik des Stückes wird gelobt. „Hie und da findet man eine geistreiche Wendung; durchaus aber ist der Appell an die Gemeinheit, jener Hauptkunstgriff derer, die sich dem Vorzüglichen widersetzen, unerträglich und verächtlich." Sehr fein wird Rousseau von Goethe verteidigt. „Alle Zurückgezogenen, nur für ein gewisses Geschäft wirksamen Menschen haben vor der Welt ein fremdes Ansehen, das man gern lächerlich findet ... Sie erscheinen dem, der die Bemühung nicht zu schätzen oder gegen das Verdienst, das sich vielleicht zu sehr fühlt, keine Nachsicht zu haben weiß, als übermütig, grillenhaft und eingebildet." Auch die bedenkliche Rolle, die Voltaire in dieser Sache spielte, durchschaut Goethe, da er einige Briefproben dafür gibt, wie Voltaire „nicht sowohl dachte als schrieb".*)

Ich verdanke der Anmerkung Goethes übrigens die Nachricht, daß Palissot bereits fünf Jahre vorher das erwähnte erste Zerrbild von Rousseau auf die Bühne gebracht hatte. Der abgesetzte König Stanislaus von Polen, für Lebenszeit Herzog von Lothringen, hatte dem Könige Ludwig XV. zu Nancy eine Statue errichtet. Zur Einweihung sollte Palissot,

*) Übrigens hat Goethe selbst einmal die Naturphilosophen dramatisch ausgelacht, Herder und Hamann, auch Rousseau, in seinem köstlichen „Satyros"; nur daß eine Vergleichung der Genialität des jungen Goethe und dem Literaturklatsch Palissots unstatthaft wäre.

zu Nancy 1730 geboren und darum als Lokaldichter berühmt, eine Theaterunterhaltung veranstalten; er widmete dem Ereignis ein allegorisches Vorspiel, ließ aber darauf eine Komödie aufführen, die mit der Feier wahrlich nichts zu tun hatte: „Le Cercle ou les Originaux“. Es war ein „Schubladenstück“, worin die schöngeistigen Kreise, Männer und Frauen, lächerlich gemacht wurden; er „ließ auch ein Fratzenbild Rousseaus auftreten, der sich zu jener Zeit zwar paradox, aber würdig genug angekündigt hatte. Was von den Sonderbarkeiten dieses außerordentlichen Mannes den Weltmenschen auffallen konnte, ward hier keineswegs geistreich und heiter, sondern täppisch und mit bösem Willen vorgestellt und das Fest zweier Könige pasquillantisch herabgewürdigt.“ Von da an haßten einander die Enzyklopädisten und Palissot; die „Philosophen“, meint Goethe, seien nur eine Amplifikation jenes Feststückes zu Nancy gewesen. So wird durch die gründliche Theaterkenntnis Goethes die Ansicht der französischen Zeitgenossen korrigiert, welche das Lustspiel Palissots — wie oben nach Morellet berichtet — zu einem bestellten Racheakte herabgewürdigt hatten.

Palissot blieb seiner Überzeugung oder seiner Rolle treu, als ein (schwerlich ehrlicher) Verehrer des Deisten Voltaire die unmoralischen oder religionsfeindlichen anderen Enzyklopädisten zur Zielscheibe eines stumpfen Spottes zu machen; vielleicht folgte er da, bewußt oder unbewußt, nur der Parole einer Partei, die auch sonst bestrebt war, den angesehensten aller Freidenker von seinen Genossen zu trennen. Wie dem auch sei, Palissot wagte es ungestraft, eine seiner heftigsten Satiren gegen die libertinische Bewegung dem Führer dieser Bewegung zu widmen, seine „Dunciade“ dem vergötterten Voltaire. Dieses sogenannte komische Heldengedicht war zuerst 1764 erschienen; ich besitze eine Ausgabe vom Jahre 11 der Republik (1803), die um zahlreiche Noten vermehrt ist. Es hieße dem formell recht hübschen aber völlig salzlosen Werke zu viel Ehre erweisen, wollte ich einen Auszug zum besten geben. Genug daran: die Göttin dieser schief gewickelten Dichtung ist die „Stupidität“ und die Enzyklopädisten treten als die Priester oder Diener der Stupidität auf.

Vierter Abschnitt

Rousseau

Die Namen von Voltaire und Rousseau werden rednerisch sehr oft paarweise genannt, wie bei uns ebenso ungebührlich und halbwahr die Namen Goethe und Schiller; Rousseau war freilich durch einige Jahre

Mitarbeiter an der Encyclopédie, trotzdem wäre es verkehrt und innerlich unhistorisch, wollte man Rousseaus Stellung zum Gottesbegriff mit der aufklärenden Leistung der Enzyklopädisten unmittelbar in Zusammenhang bringen. Es wäre nicht einmal genug daran zu sagen, Rousseau hätte in seinem Glaubensbekenntnisse ungefähr noch auf dem ziemlich positiven Standpunkte des ersten unter den englischen Deisten, des Lord Herbert of Cherbury, gestanden; er hätte aber diesem rückständigen Inhalt durch eine fast poetische Form und durch die Innigkeit des Gefühlstons neue werbende Kraft verliehen. Das wäre nicht genug, weil die Lebensleistung Rousseaus mit Worten über seine Gedanken und Überzeugungen nicht zu erschöpfen ist, weil wir es bei Rousseau mit einer ganz neuen, gewissermaßen außerhistorischen Persönlichkeit zu tun haben; ja man könnte ohne Übertreibung sagen: die Persönlichkeit Rousseaus war so stark, daß durch ihn, bis auf den heutigen Tag dauernd, Begriff und erst recht Macht der Persönlichkeit im neuen Geistesleben wirksam geworden sind. Wir Deutschen sollten uns immer bewußt bleiben, wieviel unsere beiden so verschiedenen Führer Kant und Goethe dem Franzosen verdanken, der freilich so recht eigentlich kein Franzose war.

Rousseau und die Enzyklopädie

Der hohen Persönlichkeit Rousseaus gegenüber wäre es schlimmer als philisterhaft, wäre es niedrig, zum soundsovielten Male den Widerspruch zwischen seiner aufgeschriebenen Moral und seinem Handeln hervorzuheben; im Grunde finde ich es nicht einmal widersprechend, daß er in sich Züge eines Landstreichers und eines Heiligen vereinigte, meinetwegen Züge eines Lumpen und eines Heiligen. Es muß aber gestattet sein, auch kleine persönliche Linien, die zusammen noch lange nicht die große Persönlichkeit ausmachen, anzuführen, um Rousseaus Verhältnis zu den Enzyklopädisten und dann wieder zu Voltaire klarzustellen.

Die Enzyklopädisten gehörten schon als Gelehrte oder durch ihre soziale Stellung der guten Gesellschaft an, oder hatten sich durch ihr literarisches Auftreten eine Zugehörigkeit zu dieser neuen Gesellschaft schon erzwungen, als Rousseau noch fast wie eine komische Figur zu Paris sein elendes Leben als ein Notenabschreiber fristete. Die anderen hatten ihren Schriftstellerberuf gewählt; über ihn kam der Beruf plötzlich wie eine Berufung von oben, wie eine Erleuchtung. Stoßweise schleuderte er die Werke aus sich heraus, deren Wirkung auf die Zeitgenossen unermeßlich war und — wie gesagt — auf die Folgezeit bis heute nicht aufgehört hat. Die anderen marschierten bewußt in Reih' und Glied, auch Voltaire trotz seiner unvergleichlichen Berühmtheit, auch Diderot trotz seiner langsam wachsenden geistigen Überlegenheit; Rousseau glaubte eine Weile, er könnte mitmarschieren, aber sein Genie (auch dieses Wort hat durch ihn erst die

neue Bedeutung gewonnen) stieß ihn immer wieder in die Einsamkeit zurück und alle Enzyklopädisten, d'Alembert etwa ausgenommen, halfen stoßen. Wollte ich den Gegensatz zwischen ihm und den bald feindlichen Genossen auf ein symbolisches Wort bringen, so möchte ich sagen: Rousseau paßte nicht in diese entzückende Gesellschaft von Freigeistern, weil er nicht lachen konnte. Lange bevor er menschenscheu wurde, hart an der Grenze des pathologischen Verfolgungswahnsinns, war ihm das Lachen versagt, sowohl das frivole als das heilige Lachen der französischen Enzyklopädisten.

Natürlich waren sehr nahe Berührungspunkte da. Voltaire hatte die allzu sensualistisch ausgebeutete Psychologie Lockes und die allzu mechanistisch ausgebeutete Naturphilosophie Newtons den Franzosen vermittelt und damit den herrschenden Cartesianismus und dessen Dualismus untergraben helfen; die Enzyklopädie war so sensualistisch und mechanistisch, als es die Vorsicht nur irgend gestattete; Rousseau nun, niemals stark in der logischen Beherrschung abstrakter Begriffe, blieb zeitlebens etwas unklar ein Dualist, also fast ein Anhänger von Descartes, aber er hatte für seine demokratische Staatslehre (Contrat social) so viel von Locke und anderen Engländern gelernt, daß er sich ehrlich für einen Schüler der englischen Freidenker halten konnte, als das Unternehmen der Encyclopédie ins Leben trat. Er schrieb für das gemeinsame Werk nicht nur die Aufsätze über Musik, auf deren Gebiet er als Reformator hatte lehren und schaffen wollen, sondern auch den viel bedeutenderen Artikel über Nationalökonomie, in welchem alle seine utopistischen Staatsgedanken bereits angedeutet sind.

In diesen ersten Kampfjahren der Encyclopédie war Rousseau mit Grimm und Holbach, den beiden Deutschen, besonders aber mit Diderot eng befreundet; das ist gewiß, auch wenn man von den Äußerungen dieser Freundschaft die Überschwenglichkeiten der Zeitmode in Abzug bringt. Aber Rousseau war jeden Augenblick bereit, wie Gregers Werle die idealen Forderungen aus der Tasche zu ziehen, war in Kleidung und Lebensweise ein wunderlicher Asket, hatte in seinen Beziehungen zu Frauen allgemein das Prädikat „unsittlich" erhalten und konnte bei den Zusammenkünften weder lachen noch plaudern, ja nicht einmal in der geistreichen und verwegenen Art dieses Kreises diskutieren. Er war paradox in seinen Idealen, nicht paradox war er in Aphorismen. Man warf ihm vor, er hätte die Manieren eines Provinzlers. Er war langsam.

Über die äußere Veranlassung seines Bruchs mit den Enzyklopädisten ist viel Klatsch zusammengeschrieben worden. Madame d'Epinay, Grimms Geliebte, war die Freundin und Wohltäterin Rousseaus geworden; bei Rousseaus genugsam bekannter Sinnlichkeit scheint es mir wirklich der Untersuchung nicht wert, ob Grimm auf den Genossen eifersüchtig war

oder nicht. Jedenfalls verliebte sich Rousseau wieder einmal recht erheblich, diesmal in die Schwägerin von Madame d'Epinay. Und nun brachten wohlmeinende Einmischungen in sein Privatleben oder übermütige Neckereien den leicht erregbaren Rousseau dazu, sich 1757 von seinen Freunden zu trennen und ihnen bald darauf (in dem großen Briefe an d'Alembert) öffentlich Fehde anzusagen. Unparteiisch darf man behaupten, daß Rousseau in dem ganzen Handel eine etwas komische Rolle spielte und daß Holbach und Diderot sich oft in der Not als die rücksichtsvollsten Freunde bewährt hatten. Rousseau konnte keine Freundschaft empfinden, sobald er dankbar zu sein Ursache hatte. Sicherlich aber hatten die Freunde ihn ahnungslos mit einer Überlegenheit behandelt, die er nicht vertrug und selbst von einem Diderot nicht verdiente. Er war beinahe 20 Jahre jünger als Voltaire, aber etwas älter als die Freunde; sie aber, berauscht von ihrem jungen Ruhme, sahen in ihm gern den drolligen Anfänger, den unbeholfenen Landschulmeister, le petit cuistre. Pedantisch und kleinlich erscheint uns immerhin der Anlaß von Rousseaus Absage an die Encyclopédie. D'Alembert hatte in seinem Artikel „Genève" nebenbei den Puritanismus der Genfer angegriffen und besonders ihre Abneigung gegen das Theater; dagegen schrieb Rousseau, der ja wirklich ein Feind solcher Kultur war, seinen Brief, ein ganz stattliches Buch. Im Vorworte spricht er von d'Alembert mit hoher Achtung, von Diderot (ohne ihn zu nennen) mit der Bitterkeit einer verletzten Liebe. „J'avais un Aristarque sévère et judicieux, je ne l'ai plus, je n'en veux plus; mais je le regretterai sans cesse, et il manque bien plus encore à mon cœur qu'à mes écrits." Ganz Paris beschäftigte sich mit dem Skandale dieses Bruchs. Es ist bezeichnend für das ancien régime, daß ein Herzog von Frankreich über dieses öffentliche Interesse sich so äußerte: „Ist es zu begreifen? Wohin ich komme, höre ich von diesem Rousseau und diesem Diderot reden. Leute, die nichts sind und die in der dritten Etage wohnen." (Ich entnehme diese Anekdote, die von Beaumarchais erfunden sein könnte, so wie manchen anderen Zug der guten Monographie Höffdings über Rousseau.)

Voltaire und Rousseau

Diderot, Holbach, Grimm und d'Alembert waren ausgemachte Atheisten, in den Äußerungen des persönlichen Verkehrs noch viel unverhüllter als in ihren Schriften; es war also kein Wunder, daß der bei aller Freigeisterei gottselige Rousseau sich von ihnen lossagte; wesentlich anders war sein Verhältnis zu Voltaire, persönlich und sachlich. Voltaire und Rousseau hätten ihr religiöses Glaubensbekenntnis ohne Kompromiß leicht auf eine gemeinsame Formel bringen können, auf eine Formel von Worten: Bekenntnis zu einem höchsten Wesen, Bewunderung für die Idealgestalt Jesu Christi, Wertschätzung des Urchristentums, Toleranz

für jeden anderen Glauben, Zorn gegen alle freiheitfeindlichen Priester. Bei dieser Formel wäre aber auf seiten Rousseaus unausgesprochen geblieben die Inbrunst, mit der er seinen Gott in der Natur verehrte, bei Voltaire der grenzenlose Haß gegen jede positive Religion, das Ecrasez l'infâme.

Die beiden außerordentlichen Männer sind einander im Leben niemals begegnet. Als Schriftsteller stehen sie einander von Anfang bis zu Ende wie Feuer und Wasser gegenüber, wie Stahl und Stein, wenn man will. Schon die Zusendung der Schrift über die Ungleichheit der Menschen beantwortet Voltaire mit einem Briefe, der den Verfasser in geschliffenen Sätzen mit Hohn überschüttet. Voltaire, der an jeden Grafen und an jede Dame eines bureau d'esprit die schmeichelhaftesten Briefe zu schreiben wußte. Dazu kam, daß Rousseau, ein Vorläufer Tolstois, das freie Evangelium der Armen verkündete, der Freiheitskämpfer Voltaire jedoch nur an die oberen Zehntausend dachte und dem Volke als einem Ochsen Joch, Peitsche und höchstens Heu gönnte. Und schließlich wieder, daß Voltaire so unwiderstehlich lachen konnte. Als nun Voltaire nach dem Erdbeben von Lissabon den Kampf gegen den Optimismus aufnahm und damit eigentlich den Kampf gegen den Glauben an eine gütige Vorsehung, da wandte sich Rousseau gegen ihn, in einem offenen Briefe (1756). Der Gedankengang scheint mir von Bolingbroke hergenommen. Der einzelne Mensch habe auf keine gütige Vorsehung zu rechnen, die Vorsehung sei universell, gelte der Harmonie des Ganzen, höchstens etwa der Völker. Rousseaus Gefühlstheologie kommt sehr gut heraus in der Antithese: man schließe gewöhnlich von einer Harmonie der Welt auf das Dasein Gottes; er selbst mache es umgekehrt, er schließe von seinem Glauben an Gott auf eine Harmonie in der Welt. Und wenn schon eine der beiden Eigenschaften Gottes dem Elend gegenüber fallen gelassen werden müsse, so wolle er lieber die Allmacht preisgeben als die Güte. Voltaire hatte den Satz Bolingbrokes und Popes „tout est bien" angegriffen und verhöhnt. Rousseau widerspricht nicht, formt aber sehr fein den besseren Satz „le tout est bien".

Dieser Brief wurde — wie es hieß — gegen den Willen Rousseaus veröffentlicht; durch Feststellung dieser Tatsache wurde die Sache aber nicht besser, weil Rousseau nun in einem Privatbriefe an Voltaire schrieb (1760): „Es ist nicht meine Schuld, daß ich an Ihnen nichts als Ihre Talente ehren kann." Seine wahre Meinung über Voltaire („ce beau génie et cette âme basse") kam fast unverhüllt heraus. Voltaire rächte sich mit ausdauernder Bosheit. Obgleich er die Bedeutung Rousseaus nicht ganz ohne Neid begriff, deutlicher begriff als die anderen Enzyklopädisten es

taten,*) verfolgte er den „abtrünnigen Genossen" von nun an unerbittlich, in einer abscheulichen, von höchst persönlichen Invektiven strotzenden, anonymen Schmähschrift und in unzähligen Bosheiten, durch die er in seinen Briefen namentlich d'Alembert gegen Rousseau einzunehmen suchte. Als lange nachher eine Subskription eingeleitet wurde, um dem Greise Voltaire eine Statue zu errichten, zeichnete der arme Teufel Rousseau in stolzem Eigensinn sein Sümmchen; Voltaire wollte es durchsetzen, daß der Name des alten Genossen von der Liste gestrichen würde. Da haben wir den menschlichen Gegensatz zwischen beiden: der Verteidiger des Fanatismus endete nach Überwindung seines Verfolgungswahns als ein milder Weiser, der Todfeind des Fanatismus war und blieb ein Fanatiker.

Rousseaus Persönlichkeit

Rousseaus großer Persönlichkeit ist mit einem Schlagworte nicht beizukommen. Natürlich könnte man sagen, Rousseau stehe auf der äußersten Rechten des Deismus, aber das wäre billig und schlecht. Wohl war Rousseau ein weltfreudiger Mystiker, der ohne ein inniges Gottgefühl im unendlichen Weltall zu ersticken meinte, wohl sind seine beiden Lieblingsfiguren (der savoyardische Vikar im „Emile" und Julie in der „nouvelle Héloise") nicht nur fromm im deistischen Sinne, sondern recht sehr kirchlich (obgleich ketzerisch) fromm, wohl neigt er dazu, sogar an jenseitige Belohnungen und Strafen glauben zu können; aber in dem Glaubensbekenntnisse des Vikars wird doch die positive Religion nur eben geduldet und die wichtigste Äußerung des Gottesgedankens, die Schöpfung, für ein ganz unverständliches Wort erklärt; ja nicht nur die Wunder, sondern auch alle Autoritätsbeweise der Bibel werden aus noch tieferen Gründen verworfen, als die englischen Deisten beigebracht hatten.

Endlich ist dem Verfasser des „Contrat social" das Christentum eine schädliche, eine staatsfeindliche Religion. So mußte der Erzieher zu einem neuen Geschlechte den Parteiführern inkonsequent erscheinen, weil er zwischen den Parteien immer er selber blieb. So redet noch heute von den Inkonsequenzen Rousseaus, wer ihn für eine der beiden Parteien ausmünzen möchte und durch die Überlegenheit dieser Persönlichkeit in Verlegenheit gebracht wird. Unklar war er für sich; inkonsequent erscheint der Ganze nur den Halben. Er war ein Pietist — im ursprünglichen Sinne.

Schopenhauer stellt in einseitiger Konsequenzmacherei Voltaire entschieden höher als Rousseau (W. a. W. u. V. II, S. 671), weil er den Pessimismus, die unbedingte Kausalität und (man staunt) die Möglichkeit des Materialismus vertrat; hätte er aber den Gedankengang seiner anderen

*) Er fügt einer recht törichten Beurteilung des „Emile" doch hinzu: „Il est affreux qu'il ait été donné un pareil coquin de faire le Vicaire Savoyard". Also widerwillig die äußerste Bewunderung.

Äußerung über Rousseau (W. a. W. u. V. II, S. 399) sprachkritisch zu Ende zu denken vermocht, so hätte er die Bedeutung Rousseaus für unsere Gegenwart oder doch für die Gegenwart Schopenhauers und zugleich die Schranken dieser Bedeutung deutlich erkennen müssen. Er spricht da von dem Gotte der Pantheisten, denkt mit grimmigen Anspielungen an Schelling und bemerkt sehr richtig, Spinoza habe seine alleinige Substanz „Gott" benannt, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. „Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt, so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau im ‚Contrat social', stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, daß einst ein Fürst, welcher beabsichtigte in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um keinem das Seine zu nehmen, alle seine Untertanen zu adeln." Schopenhauer brauchte bloß zu erkennen, daß auch Rousseau in seiner Religionsphilosophie ebenso wortabergläubig zu einem Fetisch aufblickte wie in seiner Staatsphilosophie; dann hätte er sehen müssen, daß Rousseau nur durch den Mangel an Sprachkritik verhindert wurde, seinen eingefleischten, eingeherzten Deismus gegen eine gottlose Andacht vor der Natur zu vertauschen.

Gottlose Mystik

Dieses tief innerliche, irrationale, um nicht zu sagen unverständige Verhältnis Rousseaus zu seinem Gotte, diese die Aufklärung überwindende Mystik hebt den Verkündiger der schönsten Naturreligion (die angebliche Naturreligion der Engländer, die denn auch in Deutschland ganz zum klügelnden Rationalismus wurde, war nur eine graue Abstraktion) über das 18. Jahrhundert hinaus und führt auf einem bisher noch kaum bemerkten Wege zu dem historisch und psychologisch besser begründeten mystischen Atheismus oder zu der gottlosen Mystik unserer Zeit herüber. Die Aufklärer konnten sich die Religionen nicht anders vorstellen, sie mußten objektive Erscheinungen in ihnen erblicken und sie, weil sie sie nicht glaubten, für Betrug erklären. Diese historische Ungerechtigkeit findet sich bei Rousseau fast nicht mehr. Ihm war seine Religion ein höchst persönliches Erlebnis, eine subjektive Erscheinung, so wahr und so unbestreitbar wie andere psychologische Erscheinungen. Er selbst hat den weiteren Schritt nicht getan; war aber erst die Religion, also auch das bißchen Theologie, der Psychologie zugewiesen worden als der großen Wissenschaft vom Menschen oder der Geisteswissenschaft an sich, so war kein Hindernis mehr vorhanden, die neue Disziplin der vergleichenden Religionsgeschichte vorurteilslos zu treiben und die Geschichte des Gottesbegriffs ohne Glauben an Gott zu untersuchen. Wie die Gottähnlichkeit der alten Logik verloren ging, seitdem die Logik der allumfassenden Psychologie als eine Unterabteilung zugewiesen worden war.

Robespierre

So gehört Rousseau gar sehr in die Entwicklungsgeschichte des Atheismus, obgleich seine leidenschaftliche Gottinnigkeit innerhalb der freidenkerischen Bewegung einen Rückschritt zu bezeichnen schien. Aber noch ein anderer sicherer Zusammenhang ist festzuhalten. Nur gerade ein Menschenalter nach dem Erscheinen des Glaubensbekenntnisses des Vikars setzte die Revolution ein, die die Weltreligion zum ersten Male vorübergehend abschaffte, noch dazu in dem Lande, dessen König seit dem Ausgang des Mittelalters sich Rex christianissimus von des Papstes Gnaden nennen durfte. Die offizielle Abschaffung des Christentums (nicht des Deismus) wurde von Robespierre betrieben und durchgesetzt; und Robespierre war ein beschränkter Schüler Rousseaus, der auf des Meisters Worte schwor. Nur daß in Robespierre zu der seelischen Energie des Lehrers noch die blinde politische Energie hinzu gekommen war. Es ist bekannt, daß der Unbestechliche unaufhörlich Rousseau und die Tugend im Munde führte, bis zur Langweiligkeit; weniger bekannt ist es, daß schon Rousseau (hier geht ein sonderbarer Weg auf die Staatslehre des Hobbes zurück, die in Frankreich einen größeren Einfluß gewonnen hatte als in England) den Glauben allen Staatsbürgern vorschreiben wollte, und zwar selbstverständlich *seinen* Glauben, die Dogmen der Naturreligion. Rousseau hatte von sich gerühmt: „J'ai dit froidement la vérité". Bei ihm war die Kälte sicherlich nur eine Pose seines Lehrstils; aber nur ein schlechter Menschenkenner kann daran zweifeln, daß auch der von Ehrgeiz und Eigensinn zerfressene Robespierre nicht so kalt war, wie er in seinen rhetorischen Reden erscheint. Ich werde die antichristliche Leistung Robespierres noch darzustellen haben. Hier will ich nur den Richtpunkt hinsetzen: daß Robespierre vielleicht nicht so bald gestürzt und hingerichtet worden wäre, wenn er nicht — wie Rousseau — den Kampf auf zwei Fronten aufgenommen, wenn er nicht — wie Rousseau ein Todfeind der Göttin Vernunft — (am 21. November 1793) die atheistische, also radikalste Partei mit äußerster Heftigkeit bekämpft und sich — Rousseau getreu — zur Toleranz gegen alle Kulte, zu einem höchsten Wesen, ja sogar zur Unsterblichkeit der Seele und einer ausgleichenden Gerechtigkeit bekannt hätte. Sehr merkwürdig für die Seelensituation der Revolutionsmänner, nur in der Abhängigkeit von großen und kleinen Einflüssen nicht ganz aufgeklärt, ist die Tatsache, daß Danton, als Bewunderer Diderots ein ausgesprochener Atheist, in jenen Tagen aus seinem schönen Liebesidyll nach Paris zurückkehrte, um Robespierre bei dem stürmischen Vorgehen gegen die atheistischen Hébertisten zu unterstützen. Die Göttin der Vernunft wurde vom höchsten Wesen abgesetzt. Robespierre hatte nur ad majorem gloriam Dei gearbeitet, aber nicht für

das höchste Wesen der Deisten, er hatte unfreiwillig die baldige Wiederkehr des Katholizismus vorbereitet.

„Émile“

Für den beispiellosen Umschwung der öffentlichen Meinung und der Bekenntnismöglichkeit ist gerade diese Gegenüberstellung von Robespierre und Rousseau recht belehrend. Was 1794 bereits ein Rückströmen war, ein Symptom der Reaktion, die Andacht zu einem höchsten Wesen nämlich, war 1762, als der „Émile“ mit seinem Glaubensbekenntnisse des Vikars erschien, noch ein verwegener Radikalismus. Rousseau wurde am 9. Juni 1762 vor Gericht beschuldigt, durch sein Werk alles auf die natürliche Religion beschränken und dieses verbrecherische System in seinem Erziehungsplane darstellen zu wollen; das Verbrechen bestehe in der Lehre, man könnte ohne Kirchenglauben selig werden, man dürfte seine Religion nach seiner Vernunft wählen, man brauchte sich um den äußeren Kultus nicht zu bekümmern, den doch die Kirche unter der Leitung des heiligen Geistes vorgeschrieben hätte. Die Anklage wirft Rousseau besonders vor, Zweifel an den Geschichten der Schrift, an den Wundern, an der Unfehlbarkeit der Offenbarung und an der Autorität der Kirche ausgesprochen zu haben; mit besonderem Nachdruck wird der Verfasser endlich denunziert, die guten Sitten verletzt und den Gehorsam gegen den König untergraben zu haben. „Die Untertanen, in solchen Grundsätzen erzogen, müßten sich's ja in den Kopf setzen, sich ihren Leidenschaften, dem Skeptizismus und der Toleranz hinzugeben.“ Der Antrag des Anklägers wurde angenommen; am 11. Juni wurde das Buch von Rechts wegen zerrissen und öffentlich verbrannt, vom Henker. Am Leibe und am Vermögen wurde Rousseau nicht bestraft, vielleicht weil man diese persönliche Verfolgung der Vaterstadt des „Citoyen de Genève“ überlassen wollte.*)

Der Erzbischof von Paris, mit dieser Verurteilung nicht zufrieden, erließ gegen Rousseau einen sehr geschickten, schwerlich von ihm selbst verfaßten, überaus pfäffischen Hirtenbrief; auch da fehlte der Vorwurf nicht, Rousseau hätte mit Heftigkeit die allgemeine Toleranz gepredigt. Toleranz gegen die Nichtkatholiken war also 1762 in Frankreich noch ein Verbrechen; Toleranz gegen den Katholizismus war 1793 wieder ein Verbrechen. Intoleranz ist das Nationallaster der Franzosen.

*) Es ist nicht allgemein bekannt, daß Rousseau diese Bezeichnung, die er seinem Namen hinzuzusetzen liebte, etwas anderes verstand und verstanden wissen wollte, als man gewöhnlich glaubt. Er gehörte durch seine Geburt zu der ersten Klasse der Genfer Bürger, den „citoyens“, wollte also etwas wie eine Adelswürde, ein Patriziat für sich in Anspruch nehmen; man sollte also die Bezeichnung, die dann durch die Revolution zu einem Schlagworte der politischen Gleichheit wurde, auf den Titeln von Rousseaus Werken genau mit „Patrizier von Genf“ übersetzen. Als Rousseau 1754 mit seiner guten Therese wieder nach Genf kam, trat er eilig zur reformierten Kirche zurück, um sein Bürgerrecht nicht zu verlieren; den Katholizismus hatte er als junger Landstreicher angenommen, um sich auf Kosten der Kirche den leeren Magen vollschlagen zu können.

Die öffentliche Antwort Rousseaus gehört zu seinen besten Schriften. Die Bosheiten gegen den Erzbischof sind von feinster Grobheit. Für sein Bekenntnis zum Deismus findet er hübsche Sätze. „Ich bin Christ, aufrichtig Christ, nach der Lehre des Evangeliums. Ich bin Christ, nicht als ein Schüler der Priester, sondern als ein Schüler von Jesus Christus, der über kein Dogma gegrübelt hat . . . Hätte ich mich offen zum Atheismus bekannt, so hätten mich die Frömmler nicht schlechter behandelt, hätten mich nach einigem Kläffen wie die anderen in Frieden gelassen; und meine Feinde von der anderen Partei, die nicht minder gefährlich sind, hätten mich nicht heimlich angegriffen . . . Die meisten neuen Kulte entstehen durch Fanatismus und erhalten sich durch Heuchelei . . . Der Kultus ist die Polizei der Religionen und nicht ihr Wesen; die Polizei in einem Lande ist Sache des Souveräns." (Aber Rousseau gibt zu, daß eine neue Religion nicht das Recht habe, Anerkennung in einem Staate zu verlangen.)

Fünfter Abschnitt

Atheistischer Materialismus

Lamettrie

Auf den kühnen, oft frechen, in Wahrheit sehr ungezogenen Freigeist Lamettrie haben bei seinen Lebzeiten und nachher bis auf die Gegenwart die Gegner von rechts und von links eingehauen. Die Frommen bekreuzigten sich vor ihm, aber auch Voltaire und Diderot beschimpften ihn. Selbst die Tafelgenossen Friedrichs beneideten ihn um die besondere Gunst des Königs. Als er (1751, nur 42 Jahre alt) plötzlich starb, angeblich infolge einer übermäßigen Mahlzeit und in wilden Delirien, schrien die Geistlichen über das gebührende Ende eines Atheisten und die Genossen stiegen zu hämischen Bemerkungen hinab. Nur König Friedrich blieb ihm treu. Er verfaßte selbst eine schöne Lobrede auf den geächteten Materialisten und ließ sie (am 19. Januar 1752) in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorlesen. Der Titel eines Philosophen und eines Verfolgten habe genügt, um ihm eine Zuflucht in Preußen und einen Jahresgehalt vom Könige zu verschaffen. „Er hatte eine reine Seele und ein dienstfertiges Gemüt." Alle diejenigen, die sich durch die frommen Anwürfe der Theologen nicht zum Schweigen bringen lassen, beklagen den Verlust eines braven Mannes und eines „gelehrten Arztes". Noch die zehnte Auflage von Überwegs „Geschichte der Philosophie" (III, S. 256) hält es für würdig und anständig, einer Erwähnung dieser Lobrede die Bemerkung hinzuzufügen, der

König habe damit nicht zu erkennen geben wollen, daß er allen Ansichten Lamettries beistimme.

Der Herausgeber des Handbuches könnte sich ja darauf berufen, daß Friedrich den Stil, eigentlich die Logik in den Schriften Lamettries öfters getadelt hätte; auch hat sich Friedrich bei anderer Gelegenheit gewiß dagegen ausgesprochen, daß der Atheismus im Volke verbreitet werde; aber an der angeführten Stelle des Handbuches soll offenbar der Schein erweckt werden, als sei der König mit irgendeiner der berüchtigten Ansichten Lamettries unzufrieden gewesen, und das ist nicht wahr. Das ist unbewußte Nachwirkung eines alten Hasses gegen den lachenden Gottesleugner.

Die allgemeine Abneigung gegen Lamettrie und wohl auch die Abhängigkeit der Geschichtschreibung, auch der der Philosophie, von den Konstruktionen Hegels haben zur Folge gehabt, daß von Lamettrie bis vor kurzem regelmäßig an einer falschen Stelle die Rede war. Es wird immer so dargestellt, als wäre der Materialismus der Enzyklopädisten vorausgegangen und als hätte Lamettrie dieser Lehre nur den verwegensten Ausdruck gegeben; man findet diesen Irrtum selbst in dem kleinen Schwegler, der doch sonst selbständiger gearbeitet ist, als von einem Schulbuche vorauszusetzen wäre. In der Einleitung zu seinem hübschen Schriftchen „Die Satiren des Herrn Maschine“ (1913) hat Ernst Bergmann die wahre Sachlage gut dargestellt. Erst F. A. Lange hatte in seiner „Geschichte des Materialismus“ dem Verfasser des „Homme machine“ die richtige Stelle und ungefähr die richtige Stellung in der Philosophiegeschichte angewiesen (1865), und bald darauf (1872) folgte du Bois-Reymond mit einer Ehrenrettung des verlästerten Franzosen.

Ein für allemal sei es hier gesagt, daß Lamettrie von dem berühmten „Mute zu irren“ einen übermäßigen Gebrauch machte; das kam aber daher, daß er, ein tüchtiger Naturwissenschaftler, sich in seinen Leitsätzen nicht mit Allgemeinheiten zufrieden gab, wie etwa der vielseitige Diderot, sondern gleich mit keckem Vorgreifen ganze Gebiete reformieren wollte; da konnte es nicht ausbleiben, daß er in seinen neuen Behauptungen, über die Tier- und Pflanzenseele, auch daneben griff. Es wäre übrigens eine sehr dankenswerte Aufgabe, die Schriften Boerhaves und die Literatur über ihn daraufhin durchzusehen, was Lamettrie an neuen Ideen und an Irrtümern von ihm entlehnt habe.

Den Vergleich der Reihe von Naturwesen mit einer Leiter, in der keine einzige Sprosse fehlt, finden wir am schönsten ausgeführt in dem kleinen Schriftchen l'Homme Plante (1748). Eine hübsche Nutzanwendung auf den Hochmut des Menschen fehlt nicht; auch nicht einiger Spott über die Stufenleiter der Seelen, die von den Tieren über die Menschen und

Engel zu Gott führen müßte; er will offenbar lehren, daß jedes Lebewesen genau so viel Seele oder Geist habe wie sein Bedürfnis es verlange. Der Name Gottes wird nicht vermieden: es gebe keine andere Weltseele als Gott und die Bewegung.

l'Homme machine

Das meistberüchtigte Buch von Lamettrie, l'Homme machine (ebenfalls 1748), ist der Theologie gegenüber vorsichtiger in den Worten, viel kecker in der Lehre. Sehr weit getrieben wird die Vorsicht in der „Vorrede des Druckers“, die offenbar von Lamettrie selbst geschrieben ist: das Buch werde keinen schwachen Geist zum Irrglauben verführen.

Der (zuerst) ungenannte Verfasser des Buches selbst tritt als ein Skeptiker auf, der nichts für erwiesen hält. „Für unsere Ruhe ist es ganz gleich, ob die Materie ewig oder geschaffen ist; ob es einen Gott gibt oder nicht. Welcher Wahnsinn, sich so mit dem zu quälen, was man nicht wissen kann und was uns, wenn wir zum Ziele kämen, nicht glücklicher machen würde... Was wissen wir denn mehr von unserem künftigen Schicksal als von unserem Ursprung? (Dies erinnert an Toland.) Unterwerfen wir uns doch einer unbesiegbaren Unwissenheit, von der unser Glück abhängt.“ Die Skepsis Lamettries nähert sich in seinem Tone gegen Theologie und Metaphysik überhaupt einer fast sprachkritischen Verachtung der Sprache, die durch verschiedene Worte immer verschiedene Dinge auszudrücken glaube.

So ist denn auch seine Haltung in der Frage nach dem Dasein Gottes sowohl von der bei aller Unkirchlichkeit salbungsvollen Naturandacht der ersten englischen Deisten als von dem mühsam versteckten Hohne Voltaires deutlich unterschieden; selbstsicher in seiner unzerstörbaren Heiterkeit steht Lamettrie auf dem Boden des Nichtwissens. „Ich will ja das Dasein eines höchsten Wesens (so) nicht in Zweifel ziehen; ich glaube sogar, daß dafür der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit spreche. Doch weil dieses Dasein die Notwendigkeit eines Kultes nicht besser beweist als die eines anderen, bleibt es eine theoretische Wahrheit, die man in der Praxis nicht vorfindet; da man also nach menschlicher Erfahrung nicht sagen kann, ob Religion strenge Redlichkeit voraussetze, so mag man denken, daß der Atheismus sie nicht ausschließe.“ Nicht in seinem eigenen Namen, aber doch im Namen seiner Freunde führt er die verrufenen Atheisten Spinoza, Vanini, Desbarreaux und Bodin als Zierden des Deismus auf. „Die Welt wird niemals glücklich sein, sie wäre denn atheistisch.“ Die Begründung dieses Satzes, der wieder weit über den Rat Bayles (die Atheisten im Staate zu dulden) hinausgeht, beruft sich auf die Religionskriege und auf die furchtbare Grausamkeit der Soldaten der Religion.

Man muß die Tapferkeit dieses Bekenntnisses im Auge behalten, will man das Neue in Lamettries mechanistischer Lehre erkennen. Er weiß sehr

gut, daß er nur die Behauptung Descartes, die Tiere seien Maschinen, im Sinne Descartes auf den Menschen ausgedehnt hat. Er preist Descartes, den er sonst wie jeden Metaphysiker auslacht, dafür, daß er wenigstens das Leben des Tieres mechanisch erklärt habe; die Einschränkung auf das Tier, die Ausschließung des Menschen von der mechanistischen Theorie, sei nur eine List seiner Sprache gewesen, um die Theologen das verborgene Gift hinunterschlucken zu lassen. (Sehr scharfsinnig und kräftig unterscheidet er im Traité de l'Ame zwischen dem ausgezeichnet methodischen Geometer Descartes und dem elenden Metaphysiker; Descartes wisse nicht, wo er hinaus wolle, und verstehe sich selbst nicht.)

Ich will gar nicht leugnen, daß Lamettrie mit seiner mechanistischen Lehre ebenso dogmatisch also metaphysisch ist wie etwa die heutigen Monisten. Nur daß seit Lamettrie 160 Jahre erkenntnistheoretischer Arbeit uns das Dogma unerträglich gemacht haben, das damals noch als Gegengift sehr nützlich und fruchtbar war. Wie Descartes war Lamettrie bahnbrechend in der Methode; er stellte zum ersten Male ganz klar eine Formel auf für die Analyse des Lebens und des Denkens. Sein Irrtum war, daß er „das Rätsel des Stoffes und des Menschen“ durch diese Formel schon erraten zu haben glaubte. Aber er war weise genug, die Unmöglichkeit der gestellten Aufgabe nicht zu verkennen. Er sagt gleich auf der zweiten Seite seines Buches: „Die Frage, ob der Stoff an sich denken könne, ist wirklich der Frage gleich, ob dieser Stoff an sich die Stunden anzeigen könne.“

Seele

Da Lamettrie ein abgesagter Feind jeder leeren Spekulation ist und ein Skeptiker dazu, so ist ihm an seiner eigenen mechanistischen Lehre die Psychologie (und daneben die epikureische Moral, die aus ihr folgt) die Hauptsache. Linné hatte, ohne sich um geistige oder sittliche Fragen zu kümmern, eben erst den Menschen in die Reihe der Tiere eingeordnet; Lamettrie machte aus der Reihe eine auch seelische und sittliche Stufenleiter. Descartes hatte ruchlos genug die Tiere für Maschinen erklärt und ihnen, um bei den Theologen nicht anzustoßen, jede Seele abgesprochen; Lamettrie findet keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Seele des Affen, des Bibers, des Elefanten und der Seele des Menschen. Es sei eine ganz grundlose Behauptung, die Tierseele sterblich zu nennen und sie so in gehörigen Abstand von der Menschenseele zu setzen.

Wir haben auf unserem Wege oft gefunden, daß die Zweifel an Gott und die Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele eng verbunden sind; in den meisten Fällen wird es sich schwer ausmachen lassen, welcher der beiden Zweifel dem anderen vorausging. Bei Lamettrie ist die Entwicklung deutlich zu bemerken; die Leugnung der unsterblichen Seele war

dem Naturwissenschaftler eine Eingebung und eine frühe Überzeugung, die Leugnung Gottes dem Denker nur eine logische Folge. Und da ist es sehr beachtenswert, daß Lamettrie zu seiner mechanistischen Psychologie ganz ebenso durch die Aufmerksamkeit auf ein Erlebnis gelangte, durch ein aperçu, wie Robert Mayer zu seinem mechanischen Wärmeäquivalent.

Lamettrie wurde als Militärarzt selbst von einem Fieber überfallen, bemerkte an sich selbst die Veränderung seines Denkens durch das Fieber und kam so zu der mechanischen Psychologie, die er zuerst 1745, zum Entsetzen des Regimentfeldpredigers, in seiner „Naturgeschichte der Seele" darlegte. Ich folge, weil mir die „Naturgeschichte" nicht zur Hand ist, der zweiten Ausgabe, die unter dem Titel „Traité de l'Ame" (1748) erschien.

Hier setzt sich Lamettrie kühn über alle Scholastiker hinweg, die in selbstgebildeten Worten untereinander und mit den Theologen über das Wesen und über die Unsterblichkeit der Seele streiten. Mit sehr feiner Ironie möchte er die Offenbarung mit der Philosophie vereinigen; jene fange da an, wo diese aufhöre. „Es ist Sache des Glaubens durch seine Erleuchtung unsere Gedanken über den Ursprung des Übels zu bestimmen, uns über Recht und Unrecht und über das Wesen der Freiheit aufzuklären, über alle übernatürlichen Hilfen, die uns im Gebrauche der Freiheit lenken. Endlich mögen die Theologen, deren Seelen so viel erhabener sind als die der Philosophen, uns sagen und uns womöglich vorstellen lassen, was sie so vorzüglich begreifen: das Wesen der Seele und ihren Zustand nach dem Tode. Denn die gesunde und vernünftige Philosophie gesteht offen ein, daß sie das unvergleichliche Wesen, das man mit dem schönen Namen Seele schmückt und mit göttlichen Eigenschaften, nicht kenne und daß der Körper zu denken scheine; außerdem hat diese Philosophie immer die Denker getadelt, die über das Wesen der Seele etwas Positives auszusagen wagten."

Alle Bemerkungen über die Seele könnte man sensualistisch nennen; aber den dogmatischen Irrtümern dieser Schule entgeht Lamettrie durch seine Kritik und weil er eine Schule überhaupt nicht gründen will. Unmittelbar nachdem er wieder einmal den Satz, daß wir nichts über unsere Sinneserfahrungen hinaus wissen, wiederholt hat, ruft er skeptisch aus (gegen Schluß des 12. Kapitels): „Der geistreiche Mensch wirft die Fragen auf, der unwissende Narr entscheidet sie; und für den Philosophen bleibt die Schwierigkeit bestehen. Unterwerfen wir uns also dem Nichtwissen und lassen wir unsere Eitelkeit brummen."

Die Leugnung der Unsterblichkeit ist der Ausgangspunkt, von dem aus Lamettrie zu seinem folgerichtigen Materialismus gelangte. Es wird sich darum empfehlen, seine Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele

noch nach einer anderen seiner Schriften, also in einem anderen Zusammenhange darzulegen. Ich meine sein „Abrégé des Systèmes, pour faciliter l'intelligence du traité de l'âme". Dieser Abriß der jüngsten Philosophiegeschichte ist auch darum bemerkenswert, weil wir Lamettrie da (wenn wir es nicht schon sonst wüßten) als einen recht guten Kritiker, also Kenner seiner Vorgänger schätzen lernen, übrigens als einen Mann, der die Systemmacherei verlacht, der den Systemgeist als die Gefahr der größten Denker betrachtet. Er beschäftigt sich etwas eingehender nur mit den Philosophen des Jahrhunderts vor ihm und erwähnt die Alten nur beiläufig.

Merkwürdig ist es, daß Lamettrie seinen Lehrer Boerhave unter diese berühmten Philosophen einreiht, zwischen Locke und Spinoza. Merkwürdig auch, wie er in dieser wieder anonymen Schrift auch den verdächtigen Boerhave gegen die Behauptung in Schutz nimmt, er sei ein Spinozist gewesen. „Mein gefeierter Meister war ohne Widerrede ein vollkommener Deist." Der Schalk verbirgt sich hinter dem Zusatz: „Ich habe hier nur die mündlichen und die gedruckten Meinungen des Meisters geschichtlich darzustellen; wer darf sich schmeicheln, die innere Herzensmeinung zu erkennen?"

Nach diesen Vorbemerkungen geht Lamettrie näher auf die Frage der Unsterblichkeit ein. Auch ihm sei der Gedanke an die Naturnotwendigkeit des Todes nicht angenehm; aber er sei nicht so eitel, an ein ewiges Glück im Jenseits zu glauben. Die Verteidiger der Unsterblichkeit, die heidnischen wie die christlichen, werden kurz und gut abgefertigt. „Pascal bildete sich ein, Glauben zu besitzen; aber er hatte nur die Lust zu glauben." Das Wort des Pomponatius wird angeführt: „Alle Welt wünscht sich die Unsterblichkeit, wie ein Maultier sich Nachkommen wünscht, die es nicht bekommt." Nicht nur alle griechischen und römischen Dichter werden als Gewährsmänner gegen die Furcht vor dem Jenseits aufgerufen, sondern auch in buntem Gemisch Moses und, sehr keck, Kirchenväter und Scholastiker.

Am Ende gewinnt Lamettrie wieder seinen ganzen stolzen Übermut und sagt: „Heute ist die Unsterblichkeit der Seele ein der Kirche wesentliches Dogma; einst war sie eine rein philosophische Frage, wie das Christentum nur eine Sekte war. Welcher Meinung immer man sich anschloß, man stieß nirgends gegen das Priestertum. Man durfte glauben, die Seele sei sterblich, aber geistig; oder sie sei unsterblich, aber körperlich. Heutzutage ist es verboten, sie sich anders als geistig zu denken, obgleich diese Geistigkeit nirgends offenbar ist. Wenn es so wäre, müßte man freilich an diese Offenbarung glauben, was für einen Philosophen keine Kleinigkeit ist."

Lamettrie ist sich selbst immer treu geblieben, in seinem Bekenntnismut wie in einer gewissen Vorsicht. Will man zuletzt erfahren, wie er sein eigenes Werk auffaßte oder wie er aufgefaßt werden wollte, so halte man

sich an den Discours préliminaire, der der Sammlung der Schriften vorausgeht, zu denen er sich bekannte. Man muß darüber staunen, mit wie hochmütiger Ironie er die wenigen Lügen vorträgt, die die Vorsicht ihm abnötigte. Übrigens verblassen seine Versicherungen, daß die Philosophie der Religion nicht schaden könne, neben seinen kecken Behauptungen.

Im Urteil über die Atheisten geht er abermals weit über die Bescheidenheit Bayles hinaus. „Die Tugend, die mit dem Herzen eines Frommen oft kaum wie durch einen Faden verbunden ist, kann im Atheisten die tiefsten Wurzeln schlagen ... Wie hat man in Zweifel ziehen können, ob ein Deist, ob ein Atheist ein braver Mensch sein könne? Worin widersprechen die Grundsätze der Irreligiosität der Rechtschaffenheit? ... Auch die Frommen werden von der Sünde nur durch den großen Popanz zurückgehalten, den Teufel."

Lamettrie sieht keinen wesentlichen Unterschied, vom Standpunkte der menschlichen Gesellschaft, zwischen dem Deismus und dem Atheismus; aber nur um beide zu verteidigen. „Es gibt keine notwendige Beziehung zwischen dem Glauben an einen einzigen Gott (oder aber der Gottesleugnung) und der Eigenschaft, ein guter oder schlechter Bürger zu sein. Ich habe in der ganzen Geschichte der Atheisten nicht einen einzigen gefunden, der sich nicht um seinen Nächsten und um sein Vaterland verdient gemacht hätte." Auch der Spinozismus sei ungefährlich.

Wer als ein Philosoph schreiben will, müsse den Materialismus lehren. Die Unsterblichkeit der Seele und die Strafen der Hölle sind nur noch ein Gegenstand des Spottes. „Es mag höchstens zugegeben werden, daß alle die eingebildeten Henker des Jenseits die Arbeit unserer Henker vermindert haben." In den Zielen seiner Aufklärungsarbeit gleicht Lamettrie gar sehr den anderen Aufklärern des ancien régime; wie Voltaire haßt er die Pfaffen, verachtet er das Volk, wie Voltaire möchte er bloß die Fürsten und die Staatslenker zu seiner materialistischen Weltanschauung bekehren.

Er nimmt die Gelegenheit wahr, von sich selbst zu sprechen. Er ähnle durchaus nicht der Vorstellung, die man sich von ihm mache; die unschuldigsten Scherze in seinen unschuldigsten Büchern seien nicht so harmlos wie er selbst. „Ich habe mir weder ein schlechtes Herz noch eine schlechte Absicht vorzuwerfen; und wenn mein Geist sich nach seiner Natur verirrt hat, so war mein Herz glücklicher und nahm an der Verirrung nicht teil... Ein Philosoph muß mit edler Keckheit schreiben können, oder er wird kriechen wie ein Nichtphilosoph." Erinnern wir uns dieses freimütigen Selbstbewußtseins, wenn wir uns zum Schlusse an Lamettries Scharmützel mit unserem Haller erheitern wollen, das von deutschen Geschichtsschreibern der Philosophie wirklich zu tragisch genommen worden ist.

Lamettrie und Haller

Selbst F. A. Lange und du Bois-Reymond glaubten den übermütigen Franzosen dafür schmähen zu müssen, daß er einen der besten deutschen Männer des 18. Jahrhunderts fortgesetzt kränkte, den auf so vielen Gebieten zugleich hervorragenden Albrecht von Haller. Der war als Arzt und als Physiologe, als Botaniker und als Anatom seiner Zeit ebenso weit voraus wie als Dichter und Staatsrechtler; wer ihn nicht ehren wollte, würde nur die eigene Unwissenheit eingestehen. Aber dem prächtigen Manne, der 1708 in Bern geboren wurde, tut es nicht mehr weh, wenn wir heute über die lustigen Späße seines Gegners lachen und höchstens bedauern, daß Haller nicht frei genug war, um selbst zu lachen. Lamettrie hatte vor den Enzyklopädisten und sogar vor dem witzigen Voltaire einen starken Humor voraus, einen ganz unfranzösischen, an Swift geschulten Humor; der ernste Haller hatte weder für Witz noch für Humor viel übrig.

Auf den Gebieten der Medizin und der Physiologie hätten sich Haller und Lamettrie wohl verstehen können, denn sie waren beide ausgezeichnete Schüler des weltberühmten Boerhave; aber Lamettrie hatte von seinem Lehrer, den er acht Jahre später als Haller aufsuchte, außer den naturwissenschaftlichen Kenntnissen auch eine entschiedene Hinneigung zum Spinozismus oder Atheismus heimgebracht — tres medici, duo athei —, Haller war ein gläubiger Christ geblieben, wenn er auch gelegentlich zwischen einer milden Orthodoxie und einem beinahe kirchlichen Deismus schwankte. Weil dieser Unterschied im Glauben doch eigentlich den Streit veranlaßte und weil die Führung des Streites für das Wesen Lamettries so bezeichnend ist, muß die Sache hier besprochen werden. Ich folge dem schon erwähnten guten Büchlein von Ernst Bergmann.

In dem gleichen Jahre (1745), in welchem Lamettries erstes philosophisches Buch, das über die Seele, in der ersten Bearbeitung erschien, hatte Haller die Besprechung wissenschaftlicher Werke für die „Göttinger Gelehrten Zeitungen“ übernommen; der rastlose Mann hat im Laufe der Zeit über 1200 seiner gründlichen, nicht immer von Eitelkeit freien Rezensionen geschrieben; er erinnert durch seine Tüchtigkeit wie durch sein Ansehen und sein Selbstbewußtsein oft an Christian Wolff. Gleich im Jahre 1745 beurteilte Haller Lamettries französische Übersetzung der Institutionen von Boerhave und beschuldigte Lamettrie, er hätte im Kommentare Plagiate an Hallers Boerhave-Kommentar begangen. Die Anklage war nicht völlig unberechtigt; Lamettrie hatte sich zwar in Bausch und Bogen auf Haller berufen und ihn mit allen Ehren genannt, dann aber in einzelnen Fällen seine Quelle nicht angeführt. Ob Lamettrie sittlich im Unrechte war, könnte nur sein eigenes Gewissen entscheiden. Jedenfalls antwortete er nicht auf diese Anzapfung.

Aber im Jahre 1747 wiederholte Haller seine Anklage, diesmal sicherlich zu Unrecht. Die Besprechung betraf jetzt die Abhandlung über die Seele. Wieder redet Haller von Plagiat und Diebstahl, trotzdem der Verfasser eines gut geschriebenen philosophischen Buches wohl das Recht hat, und vor 150 Jahren noch gewisser das Recht hatte, Beispiele ohne Quellenangabe anzuführen. Bei seinem zweiten Angriffe hatte Haller aber noch eine Nebenabsicht; er wollte den verehrten Boerhave vor dem alten Vorwurfe retten, er wäre ein Atheist gewesen, und äußerte seine Empörung darüber, daß ein so materialistisches Buch sich auf den Meisterarzt berief, der erst vor sieben Jahren gestorben war. Jetzt antwortete Lamettrie freilich, und selbstverständlich auf seine eigene Weise.

Er fügt seiner eben vollendeten und meist genannten Schrift „l'Homme machine" eine Widmung hinzu, eine Widmung an Haller. Man müßte von allen Humoren verlassen sein, um den Streich nicht wenigstens lustig zu finden. Der Professor in Göttingen wird als Gelehrter und als Dichter über den grünen Klee gelobt; wir, die wir den Verfasser und seine Art besser kennen, merken höchstens ein leises Lachen bei diesen Huldigungen heraus, die Zeitgenossen mußten jedes schmeichelnde Wort ernst nehmen, auch den Vergleich mit Fracastoro, dem berühmten Arzte, der im 16. Jahrhundert ein lateinisches Gedicht über die Syphilis herausgegeben hatte. (Man mag über Fracastoro, den Erfinder des Wortes „Syphilis" die Anmerkung in meinem „Wörterbuch der Philosophie" II, S. 32 nachlesen.) Lamettrie will also den großen Haller, double enfant d'Apollon, Suisse illustre, nicht verletzen, er will sich nur für die harten Anschuldigungen durch ein zwiefaches Spiel rächen, das er mit ihm treibt, sichtbarlich mehr zu seinem eigenen Vergnügen als um den Gegner zu verleumden.*)

Erstens antwortet er auf den Vorwurf des Plagiats dadurch, daß er in dieser Widmung ein Gedicht Hallers wirklich plagiiert; was Bergmann (S. 14) zuerst bemerkt hat. Der Spaß für Lamettrie bestand darin, daß er Hallers würdige Verse über das Vergnügen an den Wissenschaften in sehr erotischen Ausdrücken wiedergibt, so daß er beinahe mit Hallers eigenen Worten die Wollust des Denkens recht sinnlich beschreibt. Über die Erotik der Stelle mag Haller allerdings entsetzt gewesen sein.

Zweitens erlaubt er sich den Göttinger Gelehrten seinen Freund, seinen Meister, seinen Lehrer zu nennen; er macht also den frommen

*) In der Einleitung zu seinen gesammelten Schriften gibt Lamettrie einen anderen Grund für die Abfassung dieser Widmung an; er hoffte hinter der Maske eines Schülers und Freundes von Haller unerkannt zu bleiben. Als das nicht gelungen war, hatte er doch soviel Spaß an dem Zeug, daß er die Widmung „cum bona venia celeberrimi, savantissimi, pedantissimi professoris" jeder neuen Auflage des „Homme machine" wieder vordrucken ließ.

Schweizer für den Materialismus des Buches mitverantwortlich; etwas deutlichere Ironie ist es, wenn er am Schlusse Haller glücklich preist, nicht zu den Pedanten zu gehören, die mehr unter der Last der Vorurteile als unter der des Alters gebeugt, alles gelernt zu haben scheinen, nur nicht das Denken. Halb geschmeichelt, halb erschrocken erklärte darauf Haller öffentlich und in Briefen, daß er mit dem Verfasser persönlich nie etwas zu tun gehabt hätte und mit seinen schauderhaften Ansichten nichts zu tun haben wollte. Eigentlich war diese Widmung nur ein harmloses Hänseln gewesen.

Zwischen dem Beginn des Streites und ärgeren Satiren Lamettries liegen zwei Ereignisse, die die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt erst auf Lamettrie lenkten. Im Sommer 1746 war ein Pamphlet Lamettries, gegen die medizinische Fakultät von Paris, eben zu Paris durch den Henker verbrannt worden, und im Februar 1748 war er der Einladung des Königs nach Berlin gefolgt. Lamettrie wurde in den Augen Hallers ein gefährlicher Mensch, ein Feind und Verächter der überlieferten Religion ebenso wie der natürlichen. Haller verteidigte die Fakultät gegen das Pamphlet und druckte „im Mai 1748" in seinen „Zeitungen" einen bitterbösen Aufsatz gegen „l'Homme machine" ab.

Diese Gegenschrift — wir sind schon im Zeitalter Friedrichs — erschien auch in einer französischen Übersetzung, vielleicht für den König, der deutsche Schriften nicht gern las. Lamettrie hielt Haller selbst für den Verfasser. Seine erste Antwort, ein Heft unter dem Titel „Epître à mon esprit" zeugt von völliger Überlegenheit des Geistes und des Gemüts. Er lächelt über eine so kleinliche Kritik und führt gegen Haller nur ganz leichte Hiebe. Die Form eines Briefes an sich selbst gibt Lamettrie Gelegenheit, sich sehr schön zu seiner wahren Gesinnung zu bekennen. „Ich liebe dich, mein Geist! Lieber will ich mit dir in die Bastille gehen, als von einem Theologen gelobt werden." Und er schließt mit einem wunderhübschen Satze, der so recht die besten französischen Denker von den besten deutschen Denkern unterscheidet. „Croyez que la bonne plaisanterie est la pierre de touche de la plus fine raison." (Man erinnert sich an Shaftesburys „test of ridicule".)

Inzwischen hatte Lamettrie seine Lebensaufgabe mit neuen Büchern und Büchlein fortgeführt: mit Zusätzen zu seinem Hauptwerke und mit einem neuen Pamphlet gegen den „Machiavellismus in der Medizin". Haller holte (Oktober 1748) zu einem wuchtigen Schlage gegen den schrecklichen Gegner aus; in diesem Aufsatze werden einige Flüchtigkeitsschnitzer Lamettries mit deutscher Gründlichkeit feierlich getadelt, dann aber der ganze Lamettrie wieder als ein unfähiger Abschreiber hingestellt und besonders der Eifer „gegen Gott, gegen die Keuschheit und die Ärzte"

denunziert. Haller hatte nicht bemerkt, daß die bedenklichsten Selbstanklagen des Pamphlets von groteskem Übermut diktiert sind.

Wieder ist Lamettries Antwort une bonne plaisanterie. Der Titel des neuen Heftes lautet: „Epître à Mlle. A. C. P. ou la machine terrassée." Man glaubt das Lachen Swifts zu hören. Der Brief soll für einen Angriff auf Lamettrie genommen werden. Für eine Satire gegen ihn. Dieser böse Mensch, Mr. Machine, sei wirklich nur ein Kunstprodukt wie die künstlichen Figuren von Vaucanson, die Menschmaschine, die Menschpflanze, die Übermaschine. Die Schriften dieser Maschine werden durchgenommen. Als Mr. Machine sein Dasein satt hatte, nahm er Rattengift und stürzte in die Unterwelt. Die Seele entfloh a posteriori und aus dem Felle wurde ein Dudelsack verfertigt.

Während die Gegner sich über diese vermeintliche Abfertigung Lamettries freuten, ließ der Spottvogel noch ein Heft folgen: „Reponse à l'auteur de la machine terrassée". Ich kann nicht urteilen, weil ich das Original nicht kenne; nach Bergmann (S. 34), der das einzige Exemplar besitzt, soll diese Broschüre ziemlich witzlos sein.

Noch einmal, kurz vor seinem Tode, bindet Lamettrie mit Haller an. Ich habe keinen anderen Ausdruck: er treibt Schindluder mit dem würdigen Gelehrten und Dichter. Und weil dieser letzte Streich das meist berüchtigte Buch Lamettries einleitet, darf ich die Gelegenheit wahrnehmen, auch ein Wort über diese kleinen Schweinereien des lustigen Denkers zu sagen. Dem Bilde würde ein Zug fehlen, wenn ich verschmähen wollte, auf die eigentlich antimoralischen Schriften Lamettries einzugehen. Es soll ohne Voreingenommenheit geschehen.

Anti-Seneca

Das erste antimoralische Buch Lamettries hat in Frankreich mehr Anstoß erregt als in Deutschland; der Titel „Anti-Seneca oder Rede über das Glück"; ein Motto aus Vergilius richtet sich gegen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. In diesem kleinen Buche würde man lüsterne Stellen vergeblich suchen. Ein feiner Epikureer lacht über die landläufige Moral; und weil Seneca mit seinen geistreichen Nachmittagspredigten der Christenmoral sehr nahe kommt (wurde er doch für einen heimlichen Christen erklärt), benützt Lamettrie seinen Namen, um in einiger Sicherheit vorzubringen, was er gegen das christliche Tugendideal auf dem Herzen hat. Lamettrie ist wirklich ein freier Geist. Er spottet über den berühmten Stoiker, der die Erkenntnis der Wahrheit mit zum höchsten Gute gerechnet, aber nicht gesagt habe, welcher Wahrheit; ganz ebenso wendet er sich aber gegen Epikuros, der nicht eindeutig erklärt habe, was unter der Lust (volupté) zu verstehen sei. Wenn unter Moral oder Sitte etwa das zu begreifen ist, was eine bestimmte Zeit für gut und lobenswert hält, so war

der Anti-Seneca allerdings für Frankreich in der Mitte des 18. Jahrhunderts höchst unsittlich. Dort bemühten sich die Freidenker, die Grundlagen der Landesreligion zu untergraben und bereiteten sich schon vor auf die Herausgabe der Enzyklopädie; nichts schien ihnen bei dieser Arbeit so wichtig wie der Nachweis, daß die christliche Moral auch die ihre sei und auch ohne Kirche bestehen könne. Die „Tugend" war ihr Lieblingsbegriff; noch in der Schreckenszeit der Revolution geschah alles Blutvergießen im Namen der Tugend. Und da wagte um 1750 ein Mann aufzutreten, der über den hergebrachten Tugendbegriff lachte, der zwischen dem Glücke und der Tugend keine Beziehungen sah. „Wer das Glück gefunden hat, hat alles gefunden." Auch das Denken sei für das Glück nicht wesentlich; eine Einbildung, ein Traum, der Schein also könne ebenso glücklich machen wie die Wirklichkeit. Die Wirkung des Opiums wird gepriesen. Die französischen Deisten glaubten sich auch darüber entsetzen zu müssen, daß Lamettrie rundweg ein Leben nach dem Tode leugnete, was übrigens Seneca auch getan hatte. „Die falsche Philosophie mag uns wie die Theologie ein ewiges Glück versprechen, uns mit schönen Märchen einwiegen und uns so auf Kosten unseres Lebens und unserer Freuden hinüber geleiten. Die ganz andere wahre und weisere Philosophie kennt nur eine zeitliche Glückseligkeit, zeigt Rosen und Blumen auf unserem Wege und lehrt sie uns pflücken." Wenn wir uns nur an die Gegenwart halten, wenn wir einfach Menschen sind, so sind wir tugendhaft. Was die Menschen Tugend und Laster nennen, ist nur eine Übereinkunft. Lamettrie verhöhnt die Tugend (er nennt die stoische und meint die christliche) mit verletzenden Vergleichen; man liebe nicht sie, sondern den Edelstein an ihrem Finger, nämlich die Ehre; man kümmere sich nicht um den Baum, suche nur seinen Schatten. Und er macht ausgezeichnete Bemerkungen über die Selbstsucht und die Eitelkeit der Tugendverehrer. Beinahe noch stärker sind seine kritischen Bedenken gegen die Reue und gegen das Gewissen. „Der Gewissensbiß ist nur ein lästiger Nachklang, eine alte Gewohnheit des Gefühls, die die Oberhand gewinnt." Gewissensbisse seien vor der Tat ebenso unnütz (nur Nietzsche geht noch weiter) wie nach der Tat. „Wir wollen die Gewissensbisse ausrotten, weil sie unsere Leiden nicht heilen, weil sie das hellste Wasser trüben und das trübe nicht klären; wir wollen dieses giftige Unkraut nicht in unserem Lebensgarten."

Gegen diesen Anti-Seneca richtet sich, wir kennen jetzt die Gründe, der Zornausbruch des alternden Diderot. Er gab 1778 ein etwas bummelhaftes und doch lesenswertes Buch über die Regierungszeit der Kaiser Claudius und Nero und über das Leben Senecas heraus, als Einleitung zu einer neuen französischen Übersetzung Senecas. Dieses Buch ist eine

Rettung des alten Stoikers, durchaus keine Kampfschrift, obgleich es von dem Materialisten Holbach veranlaßt worden war und dem Atheisten Naigeon gewidmet wurde. Im zweiten Abschnitt nun, in dem Kapitel über die Briefe des Philosophen, läßt sich Diderot von der Vorliebe für seinen Helden fortreißen, gegen Lamettries Anti-Seneca loszuziehen. Schon zu Rom habe es nichtswürdige Leute gegeben, die man aus Bosheit mit ehrlichen Denkern zusammen genannt habe. „Diese Tatsache erinnert mich an den Verfasser des Anti-Seneca und an die beständige Sucht der Feinde der Philosophie, ihn neben den weisen und aufgeklärten Männern anzuführen, die ihr Leben damit verbringen, die Wahrheit zu suchen und die Tugend zu üben. Wären diese Verleumder nicht jeder anständigen Gesinnung bar, so müßten sie sich schämen, diesen mit Recht verschrieenen Mann zu den verehrungswürdigsten und verehrtesten Namen zu gesellen. Lamettrie ist ein Schriftsteller ohne Urteil und hat über die Lehre Senecas geredet, ohne sie zu kennen; er hat diesem Weisen fälschlich die ganze Herbigkeit der Stoa beigelegt; in seiner Abhandlung über das Glück steht nicht eine einzige gute Zeile, die nicht unserem Philosophen entnommen oder sonstwie zufällig aufgeschnappt wäre ... Die leere Leichtfertigkeit seines Geistes erkennt man an dem, was er sagt, die Verderbtheit seines Herzens an dem, was er nicht zu sagen wagt. Seine groben Sophismen, die durch Heiterkeit gewürzt sind und dadurch gefährlich werden, verraten einen Autor, der keine Ahnung hat von den wahren Grundlagen der Moral, dieses ungeheueren Baumes, dessen Wipfel die Himmel berührt und dessen Wurzeln in die Hölle dringen ... Lamettrie, ein liederlicher, unverschämter, schmeichlerischer Possenreißer, war geschaffen für das Leben der Höfe und die Gunst der Großen. Er ist gestorben, wie er sterben mußte, als ein Opfer seiner Unmäßigkeit und seiner Tollheit; er hat sich selbst getötet aus Unkenntnis der Kunst, die sein Beruf war." *)

---

*) Dieser letzte Anwurf ist besonders häßlich, wäre auch eines geringeren Mannes als Diderot unwürdig. Ich habe den rohen Streit um die Todesursache schon erwähnt: Lamettrie erkrankte allerdings plötzlich nach einem Festmahl, das zur Feier der Genesung eines Gesandten stattfand; Lamettrie starb drei Tage später im Hause dieses Gesandten, ohne vor seinem Tode seine geistige Kraft und seine stolze Heiterkeit zu verlieren. Richtig ist es auch, daß der kranke Arzt die Verordnungen seiner deutschen Kollegen verhöhnte und vielleicht dadurch die Heilung verhinderte. Alles andere, was über das schmähliche Ende des Atheisten herumgetragen wurde, ist Klatsch der Frommen oder, noch schlimmer, Klatsch neidischer Genossen. Ein gesunder Mann von 42 Jahren stirbt an einer Magenüberladung nicht; der Fall wäre noch überraschender als der Tod an gebrochenem Herzen. Die Wissenschaft würde heute wahrscheinlich eine akute Fleischvergiftung (die Fasanenpastete soll verdorbenen Speck enthalten haben) als Todesursache angeben. Die französischen Freigeister an Friedrichs Hofe waren so schlecht und so kurzsichtig, die Orthodoxen noch zu unterstützen, die den angeblichen Schlemmertod Lamettries weidlich und bis auf unsere Zeit gegen die Religionsfeinde ausnützten. (Man vergleiche Bergmann, S. 76 f.)

Haller

Wie der alternde Diderot den Anti-Seneca so hat der junge Lessing (1751) die letzte und wirklich unzüchtige antimoralische Schrift Lamettries verurteilt und „priapisch“ genannt; leider hat auch Lessing die letzte und äußerste Gassenbüberei Lamettries gegen Haller als ein Plagiat behandelt. Das Büchlein selbst, „l'Art de jouir“ (in der ersten Bearbeitung von 1745 hieß es noch: „la Volupté“) verstößt gegen die Wohlanständigkeit ebensosehr wie des Ovidius „Ars amatoria“, nicht ganz so gröblich wie die Liebeshandbücher des Aretino und der Inder; ich fühle mich nicht berufen, darum einen Stein gegen Lamettrie zu erheben; noch dringender als im Falle der gelehrten Plagiate an dem Kommentare Hallers möchte ich hier empfehlen, das Gewissen Lamettries über die Schuldfrage entscheiden zu lassen. Hatte er nach wohlfeilem Erfolge geschielt, als er einige Bogen mit wollüstigen Schilderungen füllte und diese Bogen nach sechs Jahren neu herausgab, so war er nebenbei ein kleines Schweinchen wie Diderot mit seinen „Bijoux indiscrets“, wie Mirabeau mit einer halbvergessenen Unflätigkeit; hat er aber das eine- und das anderemal nur einem starken Triebe seiner eigensten Natur nachgegeben, so ist das ebensowenig zu tadeln wie die Pucelle Voltaires oder wie gewisse Distichen Goethes in den Römischen Elegien und im schlesischen Tagebuch.

Ganz anders liegt die Sache bezüglich der Zeilen, die Lessing zu den verbotenen Plagiaten zu rechnen scheint, die wir uns aber trotzdem herausnehmen dürfen, einen ganz unbezahlbaren Spaß zu nennen. Lamettrie flicht gleich auf der fünften Seite seiner Verherrlichung der Wollust eine Ansprache an die Geliebte ein, die Satz für Satz eine Parodie auf ein Jugendgedicht Hallers ist; mit außerordentlicher Sprachkunst verändert er die Züge einer schüchternen Liebeswerbung durch leise Veränderungen in verführerische Überredungen eines erfahrenen Bocks. Ich nehme mir die Freiheit, über diese Verspottung Hallers fast ebenso zu lachen wie über Heines noch boshaftere, als diabolisches Kunstwerk freilich noch stärkere Hinrichtung Platens. Ja, ich lache von neuem, wenn ich den Brief Hallers an Maupertuis lese (der Brief ist wahrscheinlich erst um die Stunde von Lamettries Tode in Berlin eingetroffen), wo der gute Haller seine alte Liebeserklärung an Doris damit zu entschuldigen sucht, daß die Verse nur vier oder fünf Monate vor der Hochzeit geschrieben worden wären. Und Hand aufs Herz, hatte der Franzose, der ohne jede Hochzeit an Liebesgenuß zu denken wagte, gar so sehr Unrecht, wenn er die natürliche Sinnlichkeit hinter so schülerhaftem Liebesgestammel witterte? Wir nennen heute diese ganze verschämte Liebespoesie Anakreontik; und finden uns historisch mit ihr ab. Lebendig ist aus dieser Gattung noch die Rosenarie in „Figaros Hochzeit“; und der ganz reine und natürliche Mozart hat die volle Sinnlichkeit

solcher Verse deutlich genug ertönen lassen. Der kleine Richard Strauß in seinem „Rosenkavalier" ist anakreontisch, der große Mozart ist sinnlich.

Lamettrie ließ es mit diesem übermütigen Streiche noch nicht genug sein; er striegelte den armen Haller noch einmal, da er ihm eine deutsche Übersetzung des Buches „die Kunst, die Wollust zu empfinden" in einem pudelnärrischen französischen Briefe zueignete. Die parodistische Benützung von Hallers Ode an Doris wird mit scheinbarem Ernste begründet. Von Haller rühre die Saat der Wollust her, die in fast allen Schriften Lamettries ausgestreut sei; Haller sei ein Meister der Erotik; er könne einem Franzosen, der sein ganzes Leben auf der hohen Schule der Wollust zugebracht habe, noch Unterricht erteilen. Über das erlaubte Maß gehen vielleicht nur die Stellen hinaus, an denen auf Hallers persönliche Tüchtigkeit im Reiche der Venus angespielt wird; und besonders frech ist die Wendung, in der der Freund des Königs die deutsche Sprache verhöhnt. Doch weder diese Ungehörigkeiten noch die versteckten Angriffe gegen Lessing sollen mich verhindern, die Meisterschaft anzuerkennen, mit der in diesem Kehraus die Form der Ironie behandelt wird. „Eilen nicht die Ströme, dem weiten Meer den schuldigen Tribut zu entrichten? Sie weites Meer, Sie Meer von Gelehrsamkeit, welches Amor und die Grazien wollusttrunken zum Peru der Wissenschaften geleiten, empfangen Sie, ich flehe Sie darum, mit Ihrer gewohnten Gütigkeit auch die neueste Huldigung eines bescheidenen Bächleins, das seine Quelle bewundernd preiset und nichts als Ihr Lob murmelt." Ich kann mir nicht helfen: es freut mich, daß Lamettrie noch ein Vierteljahr vor seinem frühen Tode so unbekümmert und kindlich lachen konnte. Sein Lachen war das heilige Lachen eines Genies, das überlegene Lachen eines im Nichtwissen zum Kinde gewordenen Skeptikers. Er hat es selbst gesagt, in der Einleitung zu seinen gesammelten Schriften: „Es ist das Schicksal der besten Köpfe, aus der Wiege des Nichtwissens, in der wir alle geboren werden, hinüberzugehen in die Wiege des Skeptizismus, in der die meisten sterben."

Robinet

Zwischen den berühmten Materialisten Lamettrie und Holbach steht wieder ein fast Verschollener, der Naturphilosoph Robinet. Der Magus des Nordens hätte sein Andenken wenigstens in Deutschland erhalten sollen; aber auch der, der wunderliche Hamann, wird ja nicht gelesen. Hamann hat zweimal auf Robinet hingewiesen, der wahrlich nicht freidenkerische Halbmystiker Hamann auf den entschiedenen Gegner eines persönlichen Gottes; zuerst (1762) in einem der närrischen Stücke seiner Kreuzzüge des Philologen, dann zwei Jahre später in einer guten Buchanzeige. Die ganze Fülle der Gottheit liege in dem „Etwas" Robinets wie in einer tauben Nuß.

Alles Wesentliche, was von Robinet zu sagen war, ist da schon hervorgehoben: die gründliche Absage an den Anthropomorphismus, eine viel gründlichere, als sie von englischen und französischen Deisten gewagt worden war, und der bei Hamann öfter aufdämmernde Gedanke, Sprachkritik zu üben an den theologischen Begriffen. Denn was in geschichtlicher Beziehung hinzuzufügen wäre, das konnte der Magus des Nordens noch nicht ahnen: daß Robinets Phantasien von der deutschen Naturphilosophie wieder aufgenommen und in eine neue unheilvolle Metaphysik übersetzt werden sollten und daß Robinets wertvollste Gedanken die Brücke bildeten von Leibnizens Monadismus (wenn ich dieses Wort bilden darf) zu der Entwicklungslehre eines Goethe, Lamarck und Darwin.

Robinet steht der Zeit nach und auch nach seiner Stellung zu dem Streite zwischen Idealismus und Materialismus an einem Wendepunkte: Diderot geht ihm voraus, Holbach folgt ihm. Sein Hauptwerk ist 1761 bis 1762 erschienen, unter dem Titel „De la nature", und hat in Frankreich einiges Aufsehen gemacht; 1768 folgte ein Buch, das nicht so sehr eine Fortsetzung als ein neues Programm war: „Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être ou essay de la nature qui apprend a former l'homme." Robinet wurde 1735 geboren, sollte in den Jesuitenorden eintreten, befreite sich äußerlich und innerlich, konnte aber auf keinen grünen Zweig kommen, obgleich der erste Teil seines Werkes, der anonym herausgekommen war, sehr beachtet und für eine Arbeit Diderots, Rousseaus oder Voltaires gehalten wurde. Mit Voltaire hatte er 1765 einen ärgerlichen Handel wegen unbefugter Veröffentlichung von Briefen. Die Jesuiten verfolgten ihn seit 1773 mit heftigen Angriffen, die trotz der Aufhebung ihres Ordens immer noch mächtigen Jesuiten. Sein Ausgang (er starb 1820) war nicht rühmlich; er ernährte sich von Übersetzungen, nahm die Stellung eines Zensors an und schrieb, nachdem die Revolution die Zensur aufgehoben hatte, einige Flugschriften im Zeitgeschmack. An seinem Todestage soll der 85jährige Greis einen Widerruf unterschrieben haben, um im Schoße der katholischen Kirche zu sterben.

Robinets System war eine Art Vitalismus, doch in einem ganz anderen Sinne, als diese Bezeichnung heute gebraucht wird. Es gebe nichts in der Natur, als was lebendig ist oder lebendig war; der sogenannte unorganische Stoff sei — so möchte ich sagen — die Leiche der lebendigen Natur. Das Etwas, worauf Robinet die Definition Gottes beschränken wollte, beweist nur die Vorsicht oder die Schüchternheit seines Abfalls; ein Franzose hat für die Religion Robinets den gar nicht übeln Ausdruck Nihilitheismus geprägt. Nach Ablehnung aller menschenähnlichen Eigenschaften Gottes blieben für die Beschreibung des höchsten Wesens wirklich

nur negative Begriffe übrig; dazu kam noch ein etwas sophistischer Gedankengang: endliche Wesen verändern sich unaufhörlich, unveränderlich ist nur das Unendliche und das, was nicht ist; dieses unendliche Nichts ist eben Gott. Der Zusammenhang des Systems klärt die Frage nicht, ob Robinet ein besonders bösartiger Atheist gewesen sei oder doch nur wieder ein Deist, der sich wortabergläubisch an den Gottesbegriff klammerte. Eines nur beweist der Zusammenhang: daß Robinet nicht spotten und zerstören wollte wie Voltaire, sondern eine neue Weltanschauung aufbauen, aus der Kraft des Geistes oder aus der Tiefe des Gemüts. Unser Fechner erinnert vielfach an den Vitalismus Robinets.

Zu dieser Weltanschauung gehört eine neue Physik und eine neue Moral. Der Optimismus wird beiseite geschoben, doch nur so, daß mit schöner Resignation die Notwendigkeit eines Gleichgewichts zwischen dem Guten und dem Bösen behauptet wird. Die biblische Schöpfungsgeschichte sei ebenso eine Fabel wie die scholastische Klassifikation der Naturwesen. Die Lehren von Hutcheson und Hemsterhuis klingen oft an. Der Mensch besitze aber vielleicht noch mehr als sechs Sinne. Die Geister haben ihre eigene Physik. Die Keime der Natur enthalten die Vorbedingungen zu allen geistigen Fähigkeiten wie zu allen körperlichen Bildungen. Wie man sich den Parallelismus zwischen Geist und Leib zu denken habe, bleibt unklar. Jedenfalls hat das höchste Wesen oder die erste Ursache die Welt nicht geschaffen, wie ein Mensch seine Kunstwerke macht; Ursprung, Grenzen und Dauer der Welt hangen nicht von einer Willkür ab, sondern — so ist es wohl gemeint — von der Notwendigkeit der Natur. Robinet weiß nur nicht, daß er mit seiner Verkündigung eines unbegreiflichen Gottes ein Schüler Spinozas ist: auch er weiß von Gott nur negative Eigenschaften auszusagen, während im Gotte der christlichen Theologen Güte, Bosheit und Weisheit im höchsten Grade vorhanden sind.

Holbach

Lamettrie war nur das enfant terrible des atheistischen Materialismus gewesen, sein magistraler Verkünder war Holbach mit seinem außerordentlichen Programm „Système de la nature". Wie immer das Buch entstanden sein mag, es ist mehr als bloß der Niederschlag aller freidenkerischen Bestrebungen seit 100 Jahren geworden; es ist eine reife Frucht der Zeit, überdies, auch wenn Freunde mitgearbeitet haben sollten, doch im wesentlichen das Werk eines Eigenen, einer Persönlichkeit; keiner der Männer, deren Aufsätze etwa benützt wurden, war Dickkopf genug, um die Wand aller Vorurteile so ruhig zu durchbrechen wie dieser systematische Deutsche, nicht der fanatische Atheist Naigeon, nicht der schwerfälligere la Grange, nicht einmal der überlegene Diderot. Baron Holbach, der „Nährvater der Enzyklopädie", vereinigte alle Ideen der französischen

Aufklärung mit deutscher „Gründlichkeit"; er wurde 1723 in der Pfalz geboren, bildete zu Paris mit seinem Hause, seinen Sammlungen und seiner Gastfreundschaft den Mittelpunkt der starken Geister und starb dort 1789 unmittelbar vor Ausbruch der großen Revolution. Seine übrigen zugestandenen Schriften (Bibelkritik und Staatskritik) wirkten spornend auf alle Genossen. Das Système de la nature gab er 1770 heraus, übermütig genug unter dem Namen des heute verschollenen Mirabaud, der zehn Jahre vorher als Sekretär der Akademie verstorben war. Über die Autorschaft Holbachs und über den freien Ton, der in seinem Salon herrschte, will ich einige Seiten hersetzen aus den Mémoires des Abbé Morellet (I, S. 127 ff.), der zu den nächsten Freunden der Holbachgruppe gehörte, ein ehrlicher Mann war und ein gesundes Urteil besaß, wenn er auch seine Lebenserinnerungen als letzter Überlebender der Enzyklopädisten erst als Greis unter der Restauration niederschrieb und der Reaktion manches traurige Zugeständnis machte.

„Der Baron Holbach, den seine Freunde Baron nannten, weil er ein Deutscher war und in Westfalen ein kleines Gut besessen hatte, verfügte über eine Rente von ungefähr 60000 Livres, und niemals hat jemand sein Vermögen edler und nützlicher zum Besten der Wissenschaften angewendet. Er war überaus unterrichtet, konnte mehrere Sprachen, auch ein wenig Griechisch und Latein; war sehr umgänglich, höflich, einfach und gütig. Alle hervorragenden Geister von Paris und alle ausgezeichneten Fremden verkehrten gern mit ihm; sein Haus war das gesuchteste von Paris, und Paris war damals, nach einem Worte des Abbé Galiani, das Café von Europa. Es gab jeden Sonntag und jeden Donnerstag ein tüchtiges Mittagessen, an welchem zehn bis zwanzig Schriftsteller und gebildete Weltleute teilnahmen. Viel wurde gestritten, niemals gezankt. Die Umgangsformen waren zwanglos, doch niemals ungesittet; Heiterkeit artete niemals zu Narrheit aus. Da konnte man an der freiesten, lebhaftesten, belehrendsten Unterhaltung teilnehmen, die man sich irgend vorstellen kann; sie war frei in bezug auf Philosophie, Religion und Regierung; die bekannten freien Scherze anderer Art waren ausgeschlossen.

„In dieser Gesellschaft wurde von Diderot, von dem Arzte Roux und vom Baron selbst ein unbedingter Atheismus dogmatisch vorgetragen, der des Système de la nature, mit solcher Überzeugungskraft, mit so gutem Glauben, mit solcher Ehrlichkeit, daß es selbst für uns Nichtatheisten erbaulich war. Denn man muß nicht glauben, daß in diesem Kreise, so philosophisch er in dem berüchtigten Sinne dieses Wortes war, die maßlos freien Ansichten von allen geteilt worden wären. Wir Theisten waren da in nicht geringer Zahl, schämten uns unserer Ideen nicht, verteidigten

sie vielmehr tapfer, liebten freilich dabei so umgängliche Atheisten." Als Probe dieser toleranten Unterhaltung gibt Morellet einen Auftritt zum besten, in dessen Verlauf der Abbé Galiani ein berühmt gewordenes Wort prägte, das sehr oft außer allem Zusammenhang angeführt und dadurch in seinen Gegensinn verkehrt wird; das Wort „les dés de la nature sont pipés" war, wie die ganze Stelle ergeben wird, gegen die Atheisten gerichtet.

„Man hatte einen ganzen Nachmittag über solche Dinge geplaudert; Diderot und Doktor Roux hatten um die Wette Vermutungen vorgebracht und Sätze ausgesprochen, die genügt hätten, den Blitz hundertmal auf das Haus herunterzuziehen, wenn um solcher Reden willen ein Gewitter entstünde. Der Abbé Galiani, der Sekretär der Gesandtschaft von Neapel, hatte diese ganze Erörterung geduldig angehört und endlich gesagt: Sie gehen weit, meine Herren Philosophen; wäre ich Papst, so kämen Sie vor die Inquisition, in die Bastille, wenn ich König von Frankreich wäre; da ich glücklicherweise keiner von beiden bin, bitte ich sie, mich am nächsten Donnerstag ebenso geduldig anzuhören.

„Der Donnerstag kam. Der Abbé setzte sich nach dem Café mit gekreuzten Beinen in einen Polsterstuhl, hielt — weil ihm heiß war — seine Perücke in der einen Hand und gestikulierte mit der anderen:

„Angenommen, meine Herren, derjenige von Ihnen, der noch bestimmter als die anderen die Welt als ein Werk des Zufalls betrachtet, vergnüge sich mit Würfeln, nicht in einer Spielhölle, sondern im besten Hause von Paris; angenommen ferner, sein Gegner werfe einmal, zweimal, dreimal, viermal, endlich immerwährend drei Sechsen. Da würde Freund Diderot, welcher so sein Geld verlöre, nach einiger Zeit sagen und keinen Augenblick an der Richtigkeit seines Schlusses zweifeln: ich bin unter Räuber gefallen, die Würfel sind gefälscht (les dés sont pipés). Wie, Herr Philosoph! Weil die Würfel zehn- oder zwölfmal so aus dem Becher gefallen sind, daß Sie sechs Franken verloren haben, darum glauben Sie bestimmt, es liege eine geschickte Handhabung zugrunde, eine künstliche Berechnung, eine fein angezettelte Gaunerei. Wenn Sie aber in diesem Weltall tausend- und tausendfach schwierigere Verbindungen, verwickeltere, beständigere, nützlichere in erstaunlicher Zahl wahrnehmen, dann kommen Sie nicht auf die Vermutung, daß auch die Würfel der Natur gefälscht sind (que les dés de la nature sont aussi pipés), daß da oben ein großer Gauner sitzt, dem es Spaß macht, Sie zu foppen."

Über die Autorschaft des Barons endlich:

„Der Baron Holbach war, wie man seitdem erfahren hat, der Verfasser des Système de la nature, der Politique naturelle und des Christia-

nisme devoilé. Viele von uns wußten das ganz genau. Wenigstens kann ich bezeugen, daß neun Mitglieder des Kreises das Geheimnis kannten. Wir lebten zusammen wie in einer Familie; aber obgleich jeder von uns glauben durfte, daß auch die anderen eingeweiht waren, vertraute bis zum Tode des Barons keiner dem anderen sein Wissen über diesen Punkt. Unser Freund wäre durch ein zufällig entschlüpftes Wort in Gefahr geraten und so schwiegen auch die vertrautesten Freunde untereinander." Übrigens bemüht sich Morellet zu seiner eigenen Rechtfertigung mit der Behauptung, keiner aus dem Kreise von Holbach habe jemals daran gedacht, die Regierung oder den öffentlichen Frieden zu stören.

Von den Büchern Holbachs hat keines ein so nachwirkendes Aufsehen erregt, wie dieses Système de la nature. Der erste Teil enthält schon zahlreiche und heftige Plänkeleien gegen den Feind, dessen Bekämpfung das Hauptziel ist, gegen den Gottesglauben und gegen die Theologie; aber in breiter Ausführlichkeit wird doch zunächst nur die Grundlage gelegt für ein materialistisches Weltbild, für eine durchaus materialistische Erklärung aller Erscheinungen der Natur, des Lebens und des Denkens. Der Verfasser wiederholt häufig sich selbst, aber nur selten, was die englischen und französischen Deisten vor ihm bewiesen oder behauptet haben; es wäre jedoch nicht schwer zu zeigen, daß er recht gut alle die Bücher kannte, die von Hobbes bis Lamettrie und darüber hinaus das mittelalterliche Gebäude der Religion untergraben haben. Aber er greift nicht mehr an, er trägt seine gottlose Weltanschauung mit der Sicherheit eines Mannes vor, der sich als Sieger fühlt. In Fragen der Erkenntnistheorie schürft er nicht tiefer als vor ihm etwa Locke; die Abgründe, die Hume aufgerissen hat, scheint er für Metaphysik zu halten und darum umgehen zu dürfen; dieser Mangel an Tiefe hat ihm in den Augen der deutschen Philosophie geschadet; nur hat man dabei übersehen, daß die kulturgeschichtliche Bedeutung des Werkes dadurch nicht geringer geworden ist: die ruhige und nüchterne Darstellung einer Lehre, die Tugend ohne Religion begründete und das Recht der Absetzung böser Könige ohne religiöse Ausreden aufstellte, hat die große französische Revolution nicht nur noch unmittelbarer, sondern auch rücksichtsloser vorbereitet, als es die schönen Konstruktionen Rousseaus und die geistreichen Spöttereien Voltaires hatten tun können. Trotzdem ist das „Système de la nature" fast nur noch seinem Titel nach bekannt; es wird nicht überflüssig sein durch einen Auszug daran zu erinnern, was Baron Holbach für die Befreiung von religiösen Vorurteilen geleistet hat.

Der Mensch gehört zur Natur, ist ihren Gesetzen unterworfen und kann sich von ihnen nicht befreien, nicht einmal in seinem Denken. Auch der

sittliche Mensch ist ein Naturwesen, von einem bestimmten Gesichtspunkte aus betrachtet; er handelt unter dem Zwange natürlicher Ursachen, die zu erkennen wir durch Vorurteile verhindert werden. Bei allen unseren Forschungen haben wir uns nach der Natur und nach der Erfahrung zu richten; nach ihnen bei Fragen der Religion, der Sittlichkeit, der Gesetzgebung, der Regierung, der Wissenschaften und Künste, der Freuden und der Strafen. Sonst gibt es ein Gewebe von Irrtum und Unsinn. Aus Unkenntnis der Natur hat das Menschengeschlecht Götter gebildet, die die einzigen Gegenstände seiner Hoffnungen und Befürchtungen geworden sind; es hat seine eigene Natur nicht erkannt und ist darum in Knechtschaft verfallen. Aus Faulheit hat es sich der Autorität unterworfen und unter der Führung der Autorität jeder Einbildung, Schwärmerei, Gewohnheit und jedem Vorurteil. Das Menschengeschlecht hat die Erfahrung und die Vernunft verachtet, sich nach dem Wunderbaren und dem Übernatürlichen gesehnt, hat gezittert und ist darum im Zustande einer Kindheit geblieben, die es so schwer verlassen kann. Das Weltall zeigt uns überall nur Stoff und Bewegung, es ist als Ganzes nur eine ungeheure und ununterbrochene Kette von bekannten und unbekannten Ursachen und Wirkungen. Auch der Mensch ist eine Verbindung gewisser Stoffe und ihrer Eigenschaften; wir nennen diese Zusammenstellung organisch und ihr Wesen ist: zu fühlen, zu denken, zu handeln. Eine bewegende Kraft außerhalb der bewegten Natur ist ein ebenso unverständliches Wort wie die Schöpfung aus dem Nichts. Solche Wirkungen können am allerwenigsten von einem unkörperlichen Wesen verursacht worden sein, das ohne Ausdehnung und ohne Teile selbst einer Bewegung gar nicht fähig wäre. Sowohl Stoff als Bewegung müssen von Ewigkeit dagewesen sein.

Es gibt keinen Zufall; in einem Wirbelsturm ist die Bewegung jedes Staubteilchens notwendig, in einer Staatsrevolution jede Handlung, jedes Wort, jeder Gedanke. Alles in der Natur ist notwendig und der Mensch gehört zur Natur.

Nur in unserem Geiste finden wir ein Vorbild dessen, was wir Ordnung und Unordnung nennen (bekanntlich eine der schönsten Entdeckungen von Spinoza); das ist nur unsere Art die Notwendigkeit zu betrachten; die Unordnung eines Wesens ist immer nur der Übergang zu einer anderen Ordnung. Daraus allein folgt schon, daß es keine sogenannten Wunder oder übernatürlichen Wirkungen gibt. Es gehört mit zu der gesetzlichen Ordnung der Natur, daß der Mensch stirbt, daß das Feuer brennt, daß der Böse schadet. Aber wie den Begriff der Ordnung so schöpfen wir auch den Begriff des Verstandes nur aus uns selbst; wir finden ohne jedes Recht eine Ordnung in der Natur und einen Verstand in der Leitung der Natur;

Verstand kennen wir nur am Menschen, der Verstandesorgane hat. „Wir erfinden Worte, um den Sachen zu Hilfe zu kommen; wir glauben einander zu verstehen, wenn wir Gedanken verdunkeln, die wir nicht klar zu bestimmen und nicht zu untersuchen wagen."

Auch der Mensch ist also in jedem Augenblicke seines Lebens ein passives Werkzeug unter den Händen der Notwendigkeit. Die eigentliche Ursache, warum ein Stein fällt oder ein Arm gehoben wird, ist vielleicht ebenso schwer zu begreifen und darzustellen wie die eigentliche Ursache der inneren Bewegung, die uns denken oder wollen läßt. Unbekümmert um diese gleiche Schwierigkeit hat man ein besonderes Wesen erfunden, von einer ganz anderen Art als die natürlichen Wesen und ist zu den vagen Begriffen gelangt: Geistigkeit, Unkörperlichkeit, Unsterblichkeit u. dgl. mehr. Dahin gehört auch die Zweiteilung des Menschen in ein körperliches und in ein geistiges oder sittliches Wesen; auch das wird mit willkürlich angenommenen Sätzen begründet. „Die Menschen haben ihrer Unkenntnis der Sachen immer durch Erfindung von Worten abzuhelfen geglaubt, mit denen sie niemals einen rechten Sinn verbinden konnten." Die Hypothese wird gestreift, daß die Art Mensch in der Zeit entstanden sei und sich immer noch verändere. (Buffon war schüchtern vorausgegangen.)

Also ist der menschliche Geist, die menschliche Seele ein Gedankending (être de raison, ens rationis).

Tugendhaft ist, wer der Gesellschaft nützt, lasterhaft ist, wer ihr schadet; von Natur ist der Mensch weder gut noch böse, so wenig mein Arm gut oder böse ist; die Menschen werden durch verkehrte Erziehung böse gemacht, wie bei gewissen Wilden die Kopfform der Kinder künstlich geändert wird. Die religiösen Meinungen zeigen den Menschen das Glück in Illusionen und berauschen sie von Jugend an zu Fanatismus und Ausbrüchen der Wut. Die öffentliche Meinung gibt falsche Vorstellungen von Ruhm und Ehre; die Spanier und Portugiesen halten Ketzerverbrennungen für richtig, die Christen überhaupt finden es in Ordnung, daß man um einer Überzeugung willen erwürgt; wenn wir an etwas nicht gewöhnt sind, halten wir es für fremdartig, sonderbar, verächtlich, lächerlich. Die Machthaber legen Wert darauf, die hergebrachten Meinungen zu schützen und stützen diese Vorurteile durch eine Gewalt, die niemals denkt. Das sind die wahren Quellen des Unheils; die uns führen sollten, sind entweder Betrüger oder die Narren ihrer Vorurteile und verbieten uns den Gebrauch der Vernunft.

Nach diesen Vorbereitungen wendet sich Holbach den beiden Hauptsätzen zu, die er beweisen muß, bevor er den Angriff gegen den Gottesglauben selbst beginnen darf: daß es keine Willensfreiheit gebe und keine

Unsterblichkeit der Seele. Beiden Dogmen gegenüber ist das „Système de la nature" radikal ablehnend; Schopenhauer, der sich der Übereinstimmung freuen müßte, nimmt doch Anstoß an dem unmetaphysischen Materialismus Holbachs; noch einmal: nur die Sprachkritik, die alle diese Worte (Materie, Wille, Freiheit, Seele, Unsterblichkeit) der substantivischen Welt des Mythos zuweist, hat das Recht, den Gedankengang der Materialisten cum grano salis gegen die Theologen gelten zu lassen. Und der Ansturm Holbachs gegen die Willensfreiheit ist von unwiderstehlicher Kraft.

Vom Dogma der Willensfreiheit zum Dogma der Unsterblichkeit wird eine leichte Brücke geschlagen.

Unsere Seele hat eine natürliche Sehnsucht nach einem ewigen Leben; also . . . Mit der gleichen Logik könnte man beweisen, daß alle Menschen ewig leben oder reich werden müßten, weil sie beides wünschen. In Wahrheit ist die Behauptung, die Seele könne nach dem Tode des Körpers fühlen, denken, sich freuen, leiden, ebensoviel wert wie die, eine in tausend Stücke geschlagene Uhr könne fortfahren zu schlagen und die Stunden anzuzeigen.

Im Schlußworte des ersten Bandes glaubt Holbach, wie alle starken Rebellen, sich gegen den Vorwurf verteidigen zu müssen, er habe nur eingerissen und nicht aufgebaut, er habe zugleich die Grundlagen der Religion und der gesunden Moral untergraben. Die Moral sei den Menschen notwendig, aber sie müsse auf der Menschennatur errichtet werden, dann werde sie solange dauern wie das Menschengeschlecht. Holbach war in seiner Sprache ganz Franzose geworden; er kannte die deutschen Philosophen, außer Leibniz und Wolff auch den gelehrten Bilfinger, er hatte von den beiden letzten die deutsche Gründlichkeit im methodischen Aufbau eines Systems übernommen, aber es war ihm weniger um die letzten Fragen zu tun als um die nächsten, und er wurde in seinem Vortrage rhetorisch, weil er wirken wollte, auf das französische Volk, nicht auf die Gelehrtenrepublik.

Im zweiten Bande seines Werkes wird es noch deutlicher, warum er gleich von Anfang an die erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner Religionskritik vernachlässigt hat; er ist nicht nur ein Feind der Kirche, er bekämpft nicht nur außer allen positiven Religionen auch die sogenannte Naturreligion, er haßt auch das mit der Kirche eng verbundene Königtum. Sein Buch hat eine politische Tendenz; der Volksfreund Baron Holbach sieht im absoluten Königtum wie in jeder Religion eine Gefahr für das Volkswohl; fast geht er so weit, eine solche Gefahr in jeder Beschäftigung mit den metaphysischen Fragen zu erblicken, die er verachtet. Darum hat Locke fast nur als Begründer des Sensualismus und als Verkünder der

Toleranz auf ihn gewirkt, nicht als Anreger einer neuen sprachkritischen Psychologie, darum ist die Erkenntniskritik Humes spurlos an ihm vorüber gegangen, darum ist er so unbedeutend als Philosoph in deutschem Sinne; doch eben darum übertrifft er als Philosoph im Sinne der Engländer und Franzosen alle seine Vorgänger, selbst den mächtigen Voltaire, wenn dieser auch durch seinen Witz und seinen Weltruhm wirksamer war als Holbach. Voltaire war als Volksfreund mit seinen Forderungen wie mit seiner Kritik um ein ganzes Menschenalter rückständig. Es darf also nicht überraschen, daß der alte Voltaire sich scharf und hart gegen das Système de la nature erklärte.

Dessen ganzer zweiter Teil ist also gegen alle Theologie gerichtet. Die beiden ersten Kapitel behandeln noch plänkelnd den Ursprung der religiösen Vorstellungen und das Verhältnis zwischen Mythologie und Theologie. Die religiösen Vorstellungen sind leere Worte ohne Sinn, Gespenster, die die Unwissenheit geschaffen und eine kranke Einbildungskraft umgebildet hat. Durch das Elend der Welt und die Unwissenheit sind die Menschen auf die Idee einer Gottheit gekommen; vielleicht hat die Sintflut die geistige Welt ebenso in Unordnung gebracht wie die physische; wir zittern immer noch, weil unsere Vorfahren vor Tausenden von Jahren gezittert haben. Wir beurteilen die unbekannten Dinge nach den bekannten und lieben oder hassen die Gegenstände, die Einfluß auf uns haben, indem wir ihnen eine menschliche Handlungsweise unterlegen; wir vergöttlichen so die Dinge, die uns nützen oder schaden können. Diese Dinge können wie gefährliche Menschen durch Bitten, Geschenke und andere Niedrigkeiten besänftigt werden; das unendliche Wesen schließlich wird mit der Menschheit versöhnt durch ein unendliches Opfer. Alle religiösen Systeme sind ursprünglich von Wilden erfunden worden; aber sie bestimmen heute noch die Geschicke der besten Kulturvölker. Und auch die scheinbar weniger wilde Theologie, der Monotheismus, ist ebenso ungehörig; man steigt von Ursache zu Ursache auf, bis man nichts mehr sieht und den Gott in diese Dunkelheit versetzt; jedesmal wenn Gott der Urheber einer Erscheinung genannt wird, so bedeutet das, daß man das Erfolgen dieser Erscheinung aus den bekannten Ursachen oder Naturkräften nicht erklären kann. Und weil die Menschen das Los, mit dem sie unzufrieden sind, durch ihre Naturkenntnis nicht ändern können, hoffen sie durch Gebete widernatürliche Wunder zu bewirken; die Natur ist taub, der menschenähnliche Schöpfer der Natur soll geneigter sein, das Flehen zu erhören. Die Mythologie war zuerst nur ein Versuch, die Natur und ihre Teile mit den Augen eines Poeten zu betrachten. Als für den Beweger der Natur der Name Gott geprägt worden war, wurde dieses Wort, das ein abstraktes und unwirk-

liches Wesen bezeichnete, unaufhörlich hin und her gewendet; neue Worte waren immer nur Masken der Unwissenheit. Kein Theologe kann ehrlicherweise behaupten, daß er durch Begriffe, wie Geist, unkörperliche Substanz, Gottheit usw., Klarheit gewonnen habe. Alle diese Worte sind aus dem Wesen des Menschen geschöpft (wieder einmal klingt die Lehre Feuerbachs schon an); in seinem Gotte wird der Mensch immer nur einen Menschen sehen, einen sehr mächtigen Menschen, etwa einen allmächtigen und tyrannischen König. Unter so furchtbarer Gestalt wird der Gott immer noch im Abendlande angebetet; und die Theologen geben sich immer wieder Mühe, durch neue Erfindungen (Willensfreiheit, Erbsünde) den Charakter dieses Tyrannen günstiger darzustellen.

Das sehr starke dritte Kapitel stellt sich die Aufgabe, die wirren und widersprechenden Ideen dieser Theologen aufzuzeigen. Die Menschen sind zum Glauben an solches Gerede geneigt, weil sie das Unbegreifliche stets für vornehmer und achtungswerter halten als das Begreifliche. Zunächst sind die unwirklichen Eigenschaften Gottes nur Verneinungen derjenigen Eigenschaften, die uns an dem Menschen und an allen anderen Wesen bekannt sind; so wird der Gott unendlich, unwandelbar, unkörperlich. „Aus diesem wirren Haufen negativer Eigenschaften entsteht der theologische Gott, ein unwirkliches Ganze, von dem sich der Mensch niemals wird eine Vorstellung machen können.“ So ein unfaßbares Wesen muß eben unbegreifliche Eigenschaften haben.

Gegen alle Erfahrung werde gelehrt, der Gott habe die Welt nur um der Menschen willen geschaffen und sie zu Königen der Natur gemacht. Die armen Teufel! Gegen alle Erfahrung wird die Allgüte Gottes gepriesen. Der Mensch aber hat so viel Freuden und Leiden, daß der Gott, wenn er die Welt geschaffen hätte, bald gut, bald böse gewesen sein müßte; man wollte denn übereinkommen, daß er weder gut noch böse ist, sondern notwendig handelt. Man hat die Tatsache der menschlichen Leiden dadurch rechtfertigen wollen, daß man die Gerechtigkeit Gottes über seine Güte stellte, daß man ihn die Beleidigungen an den Menschen rächen ließ. Welcher Widersinn anzunehmen, daß ein Mensch den Gott beleidigen, das Wohlbefinden des Gottes stören könne. Dazu kommt, wie wir alle erleben, daß im Reiche dieses gerechten Gottes die Unschuld leidet und das Verbrechen triumphiert; solche Zustände würde nicht einmal ein ordentlicher König, der sich unsichtbar machen könnte, in seinem Lande dulden; und der Gott ist doch ein allmächtiger und unsichtbarer Monarch. Die Vertröstung auf ein künftiges Leben ist unzureichend; man weiß nicht einmal, ob die geoffenbarten Orakel, die solche Versprechungen enthalten, von dem Gotte ausgegangen sind. „Warum erlaubt dieser Gott, daß ein Sterblicher

wie ich seine Rechte und Gerechtsame anzugreifen wagt und sogar sein Dasein? Um mich für den Mißbrauch seiner Gaben zu strafen, sagt ihr. Aber warum erlaubt er, daß ich seine Gaben mißbrauche? Warum sind diese Gaben nicht groß genug, um mich nach seinem Willen handeln zu lassen? Weil er mich frei geschaffen hat? Warum hat er mir eine Freiheit gewährt, deren Mißbrauch er voraussehen mußte? Ist ein Geschenk seiner Güte würdig, das mich instand setzt, seiner Allmacht zu trotzen, ihm seine Anbeter abspenstig zu machen und mich selbst in ewiges Unheil zu stürzen? Wäre es nicht vorteilhafter für mich gewesen, niemals geboren oder ein Vieh oder ein Stein zu werden, als gegen meinen Willen als ein vernünftiges Wesen die schreckliche Macht zu haben, mich ohne Rettung zu verderben durch Beleidigung oder Verkennung meines Herrn und Gebieters? Hätte der Gott mir gegenüber seine allmächtige Güte nicht besser gezeigt und hätte er an seinem eigenen Ruhme nicht wirksamer gearbeitet, wenn er mich gezwungen hätte, ihm meine Huldigung darzubringen und dadurch ein unaussprechliches Glück zu verdienen?"

„Noch einmal: wann und zu wem hat der Gott selbst gesprochen? Wo sind seine göttlichen Orakel? Wo immer ich diese Schriften aufschlage, hat der Gott der Weisheit eine dunkle, hinterlistige, unvernünftige Sprache geredet. Man heißt mich schweigen, weil das Geschöpf gar kein Verhältnis habe zu seinem Schöpfer, weil ja auch der Ton vom Töpfer keine Rechenschaft zu fordern habe; nur daß der Töpfer ganz verrückt sein müßte, der das von ihm selbst schlecht geformte Gefäß strafen wollte. Aber die Theologie hat nun einmal dem Gotte nebst anderen Eigenschaften auch das Vorrecht zugesprochen, das er mit niemand teilt, gegen alle Gesetze der Natur und der Vernunft zu handeln, während sie just auf seine Vernunft, seine Gerechtigkeit, seine Weisheit, seine vorgebliche Vertragstreue Religion und Moral aufbaut; da wäre es doch tausendmal besser, von der blinden Materie abzuhangen, von einer verstandlosen Natur, vom Zufall oder vom Nichts, von einem Gotte aus Stein oder Holz als von diesem Gotte, der den Menschen Fallen legt und zur Sünde verführt, nur um des wilden Vergnügens willen, sie maßlos und nutzlos zu bestrafen. Die Theologen stellen den Gott über die Naturgesetze, über die Vernunft, über die Tugend; ihre Theologie ist ein verborgenes Gift, durch die ihr beigelegte Bedeutung geeignet, die ganze Welt krank zu machen; darum hat auch die neue abendländische Religion offenbar mehr Verheerungen und Unordnungen verursacht als irgendein anderer bekannter Aberglaube."

„Besäße der Gott wirklich alle menschlichen Tugenden in einem unendlich hohen Grade, so könnte er wiederum nicht die metaphysischen und negativen Eigenschaften besitzen, die die Theologie ihm beilegt. Die

sogenannte Offenbarung ist verdächtig, abgesehen davon, daß es gegen die Güte und die Unparteilichkeit des Gottes spräche, alle diese Wahrheiten so spät und nur einem kleinen Teile der Menschheit enthüllt zu haben. Eine Offenbarung, die nicht deutlich ist, die Geheimnisse mitteilt, die eigentlich gar nicht verstanden werden soll, läßt nur entweder auf Narrheit schließen oder auf bösen Willen. Wer diese vermeintlichen Kenntnisse zerstören oder in ihrer Wirkung abschwächen hilft, ist sicherlich ein Freund des Menschengeschlechts."

Holbach läßt sich nun herab, die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes auf ihre Kraft hin zu untersuchen. Da ist es nun bezeichnend für den Deutschfranzosen, daß er sich bloß an die Gottesbeweise anerkannter neuer Denker hält, während Kant noch zehn Jahre später eine Kritik der alten scholastischen Beweise nötig findet. Das ganze vierte Kapitel ist der Widerlegung der Beweise Clarkes gewidmet, der seine durchaus nicht orthodoxen, eigentlich schon rationalistischen und dem Deismus oder doch der arianischen (socinianischen) Ketzerei nicht fernen theologischen Schriften schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts veröffentlicht hatte, der aber wegen seiner Freundschaft mit Newton und wegen seines berühmten Briefwechsels mit Leibniz noch zur Zeit Holbachs in höchstem Ansehen stand. Dieser nun glaubte wohl dem überflüssig gewordenen Streite um scholastische Spitzfindigkeiten am besten dadurch auszuweichen, daß er nicht die veralteten wortrealistischen Formen dieser Beweise, sondern ihre modernen, an Descartes geschulten Umgestaltungen angriff; er konnte nur nicht sehen oder doch wenigstens nicht ganz deutlich mit dem Finger darauf zeigen, daß auch den scheinbar neuen Beweisformeln der alte Wortaberglaube an den Gottesbegriff zugrunde lag, daß er also selbst immer wieder in Scholastik zurückfallen mußte. Dazu kam, was unweigerlich noch heute in jedem solchen Streite passiert und was immer wieder unbeachtet bleibt: daß es einen völlig konfessionslosen Gottesbegriff gar nicht gibt, daß der abendländische christliche Gottesbegriff sich unmerklich immer in den vermeintlichen Gottesbegriff der Vernunftreligion einschiebt.

Holbach beschäftigt sich zunächst mit der Ablehnung des uralten Trugschlusses, nach dem ein Gott angenommen werden müsse, weil alle Völker aller Zeiten an ihn geglaubt hätten. Es gebe keine Gottesvorstellung, über welche die Menschen einig seien; es gebe überhaupt keine wirkliche Vorstellung von etwas, das auf unsere Sinne nicht wirken könne; darum seien auch alle anderen Erkenntnisse weiter entwickelt worden, nur die sogenannte Erkenntnis Gottes nicht. Der theologische Gott der jetzigen Kulturvölker sei die letzte Anstrengung der menschlichen Phantasie, aber das eigentliche Volk verstehe unter der Gottheit dasselbe wie einst der Wilde. Die Theo-

logie ist nur für diejenigen nützlich, die auf Kosten der anderen leben oder die sich herausnehmen, für die ganze arbeitende Menschheit zu denken. „Das Wort Gott wird niemals mehr bezeichnen als die unbekannte Ursache der Wirkungen, die von den Menschen bewundert oder gefürchtet werden; also kann diese allgemein verbreitete Meinung nichts beweisen, als daß allen Geschlechtern der Menschen die natürlichen Ursachen der Wirkungen unbekannt waren, die ihnen Überraschung oder Angst erregten." Allgemein war auch der Glaube an Magie, Wahrsagerei, Gespenster und an die Unbeweglichkeit der Erde; und bewies nichts. Der allgemeine Glaube an einen Gott ist genau genommen nur die Ahnung eines Kausalgesetzes. „Der einzige Unterschied zwischen den Atheisten und den Gottesverehrern (déicoles) besteht darin, daß jene allen Erscheinungen körperliche, natürliche, sinnlich wahrnehmbare und bekannte Ursachen zuschreiben, diese dagegen geistige, übernatürliche, unverständliche, unbekannte Ursachen. Ist denn der Gott der Theologen etwas anderes als eine verborgene Kraft, eine qualitas occulta?" Von der Sonne hat noch kein Mensch gesagt, daß sie nicht existiere. Die Leute, die sich rühmten, die Gottheit gesehen zu haben, waren entweder Lügner oder schwärmerische Träumer; solche Lügen oder Einbildungen haben mit der Zeit allgemeine Geltung erlangt, werden den Kindern beigebracht.

Holbach macht sehr gut darauf aufmerksam, daß Samuel Clarke eigentlich wieder die alten Beweisketten a priori vorbringt, scheint aber nicht ebenso bemerkt zu haben, daß seit Clarke diese Methode wieder preisgegeben war, daß namentlich in Deutschland (Reimarus) der Beweis a posteriori die letzte Zuflucht der letzten Deisten geworden war. Was nun Holbach im einzelnen gegen gerade ein Dutzend Clarkescher Gottesbeweise vorbringt, das ließe sich, wenn es nur scharf genug gefaßt wäre, in dem einzigen Einwande vereinigen: alle diese Beweise sind Tautologien; sie führen bestenfalls zu einem Ursachbegriff, für welchen der Name Gott schon vor dem Beweise heimlich bereitgehalten wurde. Es wäre Raum- und Zeitvergeudung, danach die Sätze und die Erwiderungen genauer durchzugehen. Es genüge zu wissen, daß Clarke einfach den metaphysischen Teil des Katechismus in Form von Beweisen vorträgt.

Holbach antwortet: „Wenn Gott für Menschen so etwas ist wie die Farben für den Blindgeborenen, so existiert dieser Gott nicht für uns; wenn er die ihm zugeschriebenen Eigenschaften vereinigen soll, so ist dieser Gott unmöglich. Wir sind Blinde und wollen weder über Gott noch über seine Farben urteilen, wollen nicht über seine Eigenschaften reden und uns mit ihm nicht beschäftigen. Die Theologen sind Blinde, welche anderen Blinden die Züge und die Farben eines Bildnisses deuten wollen, über dessen Urbild sie völlig im Dunkeln tappen."

Nach Clarke kommen Descartes, Malebranche und Newton zu Worte. Holbach macht sich seine Aufgabe nicht schwer; der Schluß aus der Idee von Gott auf das Dasein Gottes sei nicht minder bündig als der aus der Idee der Sphinx auf das Dasein der Sphinx; eine wahre Idee von Gott und von seinen negativen Eigenschaften sei übrigens nicht möglich.

Eingehender beschäftigt sich Holbach mit dem Gottesglauben Newtons; es schmerzt ihn offenbar, daß der größte Naturerforscher aller Zeiten so weit sinken konnte, bei der Beschäftigung mit religiösen Fragen ein Sklave zu werden der Vorurteile seiner Kindheit. Die bekannten Unbegreiflichkeiten des erstaunlichen Denkers und Mathematikers werden hervorgehoben: daß der Gott unser Herr sei, weil „Herr" ein korrelativer Begriff sei (wie Vater und Sohn) und Sklaven voraussetze; daß der falsche Gott oder der Teufel ein mächtigeres Reich besitze als der wahre Gott; daß der Entdecker der Gravitation am wenigsten ein Recht hatte, von einer Wirkung Gottes auf die Welt (die in ihm ist) ohne Gegenseitigkeit zu reden; daß Gott mit keinem Sinne wahrgenommen, unter keiner Form angebetet werden könne, und dennoch erkannt werden müsse; daß die Endursachen in den Geschöpfen unsere Bewunderung verdienen. Gegen den Begriff der Endursachen führt Holbach überraschend gut wieder den Gedanken Spinozas ins Treffen, daß Unordnung erst vom menschlichen Verstande in die Natur hineingedacht werde; „die Ordnung der Natur kann für uns Lügen gestraft oder aufgehoben werden, sich selbst straft die Ordnung niemals Lügen, für die Natur, weil diese nicht anders handeln kann als sie tut."

Nach dieser kritischen Abschweifung kehrt Holbach zu den grundlegenden Gedanken des ersten Teiles zurück, jetzt aber holt er neu aus, um nicht nur die positiven Religionen, sondern auch die Gedankengebäude der Freidenker zu erschüttern: so ungefähr den Theismus und den Deismus. Die verfeinerte Theologie habe den handgreiflichen Gott der Wilden und der ersten Kirchenväter durch einen geistigen, mehr als luftförmigen Gott ersetzt, um ihn so unangreifbar zu machen; sehr verständig, denn das hieße eine reine Schimäre bekämpfen. Holbachs Naturphilosophie deckt sich so ziemlich mit dem, was man Pantheismus nennt: die Natur hat ein notwendiges Dasein und alle ihre Bewegungen, Wirkungen und Werke sind notwendig. Das Warum kennen wir nicht. „Führt man anstatt des Wortes Natur das Wort Gott ein, so kann man mit dem gleichen Rechte nach dem Grunde seines Daseins fragen wie nach dem Zwecke des Daseins der Natur; also klärt uns das Wort Gott über den Zweck vom Dasein Gottes nicht besser auf."

Worte wie „Gott", „schaffen" sollten aus der Sprache derjenigen verbannt werden, die reden wollen, um einander zu verstehen. Auch die

Theologen können sich unter einem „reinen Geiste“ nichts denken; aber das ist ihnen sehr bequem; die Klerisei braucht einen unverständlichen Gott, den sie unverständlich handeln und reden läßt, mit dem Vorbehalte, den Menschen seine Befehle in ihrer Weise auszulegen. Man sieht, Holbach hat gegen das System des Pantheismus nichts weiter einzuwenden als die Terminologie; er bemerkt ganz gut, daß der Gottesname im Pantheismus nichts weiter bedeutet als Fatalismus oder Notwendigkeit im Natursystem. Deutlicher äußert sich sein Haß wider den Gottesnamen gegenüber den Aufklärern, die damals den vorsichtigen Theismus oder den unvorsichtigen Deismus verkündeten und deren glänzendster Vertreter — was man niemals vergessen sollte — eben Voltaire war; in Holbach empört sich das dreistere neue Geschlecht gegen Voltaire.

Jeder Mensch macht sich ein anderes Bild von Gott, jeder je nach seiner Anlage, seiner Phantasie, seiner Umwelt und seinen Vorurteilen; ja ein jeder macht sich zu verschiedenen Lebenszeiten ein verschiedenes Bild von Gott. Daher die Unfruchtbarkeit aller theologischen Streitigkeiten, aus denen weder eine klare Vorstellung hervorgeht noch auch die Gewißheit, ja nicht einmal die Wahrscheinlichkeit seines Daseins. Eher könnte noch seine Nichtexistenz und die Unverträglichkeit der ihm beigelegten Eigenschaften bewiesen werden. Was auch die Fabrikanten des Gottesbegriffs vorgebracht haben: ein zorniger Gott, der sich durch Gebete besänftigen läßt, ist nicht unwandelbar; ein Wesen, das beleidigt werden kann, ist weder allmächtig noch selig; ein Wesen, das Sünden zuläßt und bestraft, ist höchst ungerecht und unvernünftig; ein unendliches Wesen, das unendlich widersprechende Eigenschaften einschließt, ist unmöglich. Das Dasein Gottes ist also nicht einmal ein Problem. Auf die Frage der Nützlichkeit des Gottesglaubens solle bald die Rede kommen; jetzt handle es sich nur darum, ob das Dasein Gottes ein Irrtum oder eine Wahrheit sei; daneben noch darum, ob der Optimismus berechtigt sei oder nicht. Und da wirft Holbach mit starker Hand die schwärmerischen Optimisten mit den Theisten, den Deisten und den Anhängern der Naturreligion („die nichts weniger als natürlich oder auf die Vernunft begründet ist“) zusammen und stellt sie auf die gleiche Stufe mit den Knechten des Aberglaubens, die ihren Gott durch die Annahme eines Ausgleichs im künftigen Leben vor dem Vorwurfe der Ungerechtigkeit retten möchten. Ungerecht übersieht er, daß Voltaire durch seinen „Candide“ dem dogmatischen Optimismus den Gnadenstoß versetzt hat; solange zum Bilde auch noch des Voltaireschen Gottes die Gerechtigkeit gehöre, sei immer Gefahr vorhanden, daß der Anhänger der sogenannten Naturreligion in den Aberglauben zurücksinke. Voltaire wird niemals genannt, aber gegen ihn scheint sich einer der bittersten

Zornausbrüche Holbachs zu richten. Ein gesunder, fröhlicher und zufriedener Mensch könne mit solchen Vorstellungen auskommen. „Aber ein bekümmerter und glückloser Mensch findet in der Welt nur Unordnung, Mißstand und Trauer; für ihn ist die Erde nur der Schauplatz der Bosheit oder der Rache eines zornigen Tyrannen; er kann dieses bösartige Wesen nicht aufrichtig lieben, er muß es von Herzen hassen, auch während er ihm die niedrigsten Huldigungen darbringt; zitternd verehrt er einen hassenswerten Monarchen, der ihm nur Mißtrauen, Furcht und Feigheit einflößt; kurz er wird abergläubisch, leichtgläubig und sehr oft grausam, nach dem Beispiel des Herrn, dem er ja dienen und den er nachahmen soll.“ In der Reihe vom reinen Theisten bis zum wilden Religionsfanatiker unterscheidet sich die Gottesvorstellung nur nach den Anlagen der Menschen; alle diese Leute werden von ihrer Einbildungskraft gefoppt. Zwischen Theismus und Deismus erblickt Holbach, ohne sich auf eine der schiefen Unterscheidungen einzulassen, nur leise Gradunterschiede; beide Gruppen haben viele der gröbsten Irrtümer des Volksaberglaubens abgelegt und halten sich unklar an die mit Verstand, Weisheit, Macht und Güte ausgestattete Kraft einer unbestimmten Gottheit, die aber von der Natur zu unterscheiden ist. Natürlich sind sie nicht einer Meinung; die einen brauchen den Gott nur, um die Natur zu zeugen, um den Stoff aus dem Nichts hervorgehen zu lassen, sie erkennen also einen ganz unnützen Gott an; die anderen (die eigentlichen Theisten) brauchen einen regeren und weniger gleichgültigen Gott, einen guten Mann, der ihnen einige Lebensrätsel lösen soll. Theisten und Deisten sind weniger abergläubisch als das Volk, aber ihre Schriften sind dennoch voll von Trugschlüssen und Widersprüchen. Diejenigen von ihnen, die die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit leugnen und an die Notwendigkeit alles Geschehens glauben, wissen wirklich mit ihrem Gotte nichts anzufangen; sie haben nur das Wort „Gott“ nötig, das ihnen die Gewohnheit unentbehrlich gemacht hat. „Das Widerstreben der meisten Menschen gegen den Atheismus gleicht völlig dem alten horror vacui.“ Holbach sieht auch noch in den aufgeklärtesten Versuchen, an der überlieferten Gottesvorstellung festzuhalten, eine Halbheit, deren er sich nicht schuldig machen will. Wer erst an einen Gott glaubt, wird bald die Willensfreiheit und alles andere zugeben müssen; wer erst eine verborgene Ursache über der Natur annimmt und ihr okkulte Qualitäten zugesteht, der kann leicht verführt werden den gottesdienstlichen Zeremonien, der Magie und der Zauberei, den Träumen und Verzückungen einen Wert beizumessen. Es gibt keine genaue Grenzlinie zwischen den Deisten und den Anhängern des gewöhnlichen Aberglaubens; es ist schwer, genau die Dosis Albernheit zu bestimmen, die noch erlaubt ist. Der Theismus verhält sich zum

Aberglauben wie die Reformation zur römischen Kirche. Die Protestanten waren ebenso unduldsam wie die Katholiken und die Theisten können ebenso unduldsam werden; wenn man etwas für wichtig hält, so wird man leicht zu seinen Gunsten böse. Hat man erst den theologischen Gott zugegeben, so kann man am Ende einen Satz der Religion nach dem anderen gutheißen. Trotzdem mag der Theismus dem Aberglauben vorzuziehen sein und die Reformation der römischen Kirche. Endlich erklärt Holbach: er wolle lieber von einem absoluten Nichts abhängen als von einem Gotte, den man kennen muß, den man sich aber nicht vorstellen kann und den man notwendig mit den widersprechendsten, unangenehmsten, empörendsten, für den Menschenfrieden schädlichsten Begriffen verbinden muß.

Nachdem dargelegt ist, der Gottesbegriff sei ein leeres Gedankending, der Gottesglaube also ein Irrtum, ist nun die Frage zu beantworten, ob die vermeintliche Erkenntnis der Gottheit, ob also der Irrtum wenigstens nützlich gewesen sei für die Moral, für die Politik, für die Wissenschaften, für das Glück der Völker und der Einzelnen. Holbach geht von der Erfahrung aus, daß die eingebildete Autorität des Gottes nur diejenigen von schlechten Handlungen zurückhalte, die schon genugsam durch ihre Anlage oder durch ihre Tugend zurückgehalten sind. Die Vorwürfe gegen die geoffenbarten Religionen werden wiederholt; ihre Götter seien tyrannisch, rachsüchtig, launisch, blutgierig; selbst der reine Geistgott der Christen wolle durch Abschlachtung seines eigenen Sohnes besänftigt werden. Der Mensch brauche eine natürliche Menschenmoral, die Göttermoral werde der Erde immer schädlich sein. Wo die Religion am festesten dastehe, da werde von seinen Dienern Unsittlichkeit gepredigt. Die Priester sind am wenigsten die Gimpel ihrer eigenen Lehren und strafen ihr Idol Lügen durch ihre Aufführung. „Überall gleicht die Gottheit der Priester dem Kopfe der Medusa: der versteinert auch nur die anderen und schadet denen nicht, die ihn zeigen. Die Priester sind gewöhnlich die größten Spitzbuben, die besten unter ihnen sind böse in gutem Glauben.“ Zu den Gläubigen gehören auch die gewissenlosen Könige, die ihr Volk verhungern lassen, um ihre unersättlichen Höflinge reich zu machen; diese Fürsten unterwerfen sich dem Aberglauben, sind aber unmenschliche und ungerechte Räuber. Die Geschichte zeigt uns überall sehr viele lasterhafte und bösartige Könige, doch sehr selten einen atheistischen König; Menschen dieses Standes werden durch die Religion nur noch schlimmer gemacht, als sie von Natur sind. Die Priester stellen sich auf die Seite der Könige und nennen deren Macht göttlich, solange die Kirche ihren Vorteil dabei hat; nachher ändert sich die Sprache; die Diener der unsichtbaren Mächte predigen Gehorsam gegen die sichtbaren Mächte nur so lange, als diese ihnen ergeben sind. Da nun

hoch und nieder in den Völkern nach dem Beispiel der Höfe sittlich heruntergekommen ist und sich ebenfalls dem Aberglauben unterworfen hat, ist überall die Macht der Geistlichkeit maßlos gestiegen; und diese Macht hat wiederum Fürsten und Völker noch unsittlicher gemacht. Die wahre Ursache dieser Verderbnis liegt in den theologischen Vorstellungen selbst; die Menschen sind böse, weil sie fast überall schlecht regiert werden, und sie werden schändlich regiert, weil die Religion die Gewalt der Könige auf Gott zurückführt. Die Religion benützt ihren Einfluß, um die Menschen zu quälen, zu veruneinigen und ihre bösen Gelüste zu vergiften. Die sicherste Grundlage der Moral ist die Natur; die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich die Moral sich notwendig auf die Religion stützen müsse, ist aber ein so allgemeines Vorurteil geworden, daß für unsittlich gilt, wer die Gottheit angreift. In Wahrheit hat man die Moral durch die religiöse Begründung von den menschlichen Leidenschaften abhängig gemacht. „Man hat sie auf eine Schimäre gestützt, also auf nichts; man hat sie von einem eingebildeten Wesen hergeleitet, von dem ein jeder einen anderen Begriff hat, dessen dunkle Orakelsprüche bald von Verrückten, bald von Halunken gedeutet worden sind; man hat Güte oder Bosheit dieses Wesens nach seinen angeblichen Geboten benannt und das Gebäude der Sittlichkeit darauf errichtet. Manche sehen diesen Gott voll Milde und Güte, andere halten ihn für grausam und bilden sich ein, daß man sein vorteilhaftes Wohlgefallen durch Grausamkeit erwerbe." Schon um der Eindeutigkeit willen ist die natürliche Moral der theologischen vorzuziehen. Die Natur fordert den Menschen auf, sich selbst zu lieben, zu erhalten und an der Steigerung seines Glückes zu arbeiten; die Religion befiehlt ihm, einzig nur einen furchtbaren und mit Recht verhaßten Gott zu lieben, sich selbst zu verabscheuen und dem schrecklichen Idol alle Freuden aufzuopfern. Die Religion schärft ihm ein, nichts zu untersuchen, in der Unwissenheit zu verharren, die Wahrheit zu fürchten; und keine Beziehung für so wichtig zu halten als wie die zu einem für immer unbekannten Wesen; die Religion versichert endlich dem ärgsten Bösewicht: wenn du gegen Gott, den du nicht kennst, gefrevelt hast, so wird er sich leicht besänftigen lassen; büße deine Schuld zu den Füßen seiner Diener durch Opfer, Gebräuche und wieder Opfer und dein Gewissen wird sich beruhigen.

Noch gefährlicher ist die theologische Moral für die Fürsten. Die Religion verderbt die Fürsten, die Fürsten verderben das Gesetz und alle Einrichtungen des Staates gehen zugrunde. Das führte zu den Zuständen, die überall nach Abhilfe schreien. Die Bürger sehen das Verderben begünstigt, die Niederträchtigkeit belohnt, die Unfähigkeit geehrt, das Glück angebetet, den Raub anerkannt, die Ausschweifung geachtet, das

Talent entmutigt, die Wahrheit geächtet, die Großherzigkeit zertreten, die Gerechtigkeit in den Staub geworfen und die Vernunft zum Elend verurteilt.

Solchen Zuständen gegenüber predige die theologische Moral nur Redensarten. Aber auch in den Wissenschaften hindere die Kirche das Aufkommen wahrer Erkenntnisse. Die Naturwissenschaften durften keine Erscheinung anders sehen, als die kranken Augen des Aberglaubens sie sahen; die offenbarsten Tatsachen wurden verworfen, wenn sie sich mit den Hypothesen der Religion nicht vereinigen ließen. Außerordentliche Ereignisse, ein feuerspeiender Berg, eine Überschwemmung, ein Komet, wurden für Zeichen des Zorns Gottes ausgegeben. Die Natur durfte nicht studiert werden. Man sollte es sich nicht länger verbergen: das Unglück, um dessentwillen man die weinenden Augen zum Himmel emporhebt, komme von den Gespenstern, die man dorthin versetzt hat; man bete nicht mehr zu ihnen; man suche jetzt Hilfsmittel, die die tauben Götter nicht verschaffen können, in der Natur und in der eigenen Kraft.

Es ist nicht möglich, die theologischen Vorstellungen von einem Gotte zu verbessern; von Grund aus falsch verweigern sie eine Berichtigung oder Reformation. Wenn der Gott so ist, wie die christliche Theologie ihn schildert, so muß man selbst ein Gott sein, um sich ihn vorstellen zu können. „Pour dire ce qu'il est, il faut être lui-même.“ Genau betrachtet ist die vorgebliche Wissenschaft von Gott in Wahrheit nur eine dünkelhafte Unwissenheit, verlarvt unter schwülstigen und unverständlichen Worten. Die meisten Menschen sind gar nicht imstande über solche Fragen nachzudenken; auf Hunderttausend kommen vielleicht nicht einmal zwei, die sich ernsthaft das Problem vorgelegt haben. Dennoch sagt man, die Leute seien von dem Dasein Gottes überzeugt. Man träumt sich in eine solche Überzeugung hinein; man betet, weil die Vorfahren gebetet haben. So verlangen es die Priester. Warum soll ich mich auf diese verlassen? Weil Gott es so gewollt hat. Aber merkt denn niemand, daß das ein arger Zirkelschluß ist, daß eben das Dasein dieses Gottes in Frage steht? Die Autorität will, daß man an Gott glaube; die Autorität geht von Menschen aus, die ihn kennen und seine Boten sind. Ein von Menschen geschaffener Gott hat allerdings Menschen nötig, um sich bekannt zu machen. Alle diese Verkündiger Gottes sind Betrüger, Betrüger aus Eigennutz oder betrogene Betrüger.

Zwischen Religion und Aberglauben ist ein deutlicher Unterschied nicht zu machen; nach der Lehre der Theologen ist der Dienst einer falschen Gottheit Aberglaube, aber einer richtigen Vorstellung von Gott hat sich ein Theologe noch niemals rühmen können; immer spricht man von Gott und

streitet über ihn und erwürgt einander für ihn, aber dieses höchste Wesen bleibt immer unbekannt und unerforscht.

Auf welche Weise immer die Menschen sich zu dem theologischen Trugbilde stellen, sie würden ihm keine Gebete, keine Huldigung, keinen Dienst, keine gute Handlung schulden, wenn sie auch in ihrem Irrtum noch folgerecht wären; aber in Sachen der Religion sind die Leute niemals logisch; sie folgen nur den Anstößen ihrer Furcht, ihrer Einbildungskraft, ihrer Temperamente, ihren eigenen Leidenschaften oder den Leidenschaften ihrer geistlichen Führer. Die Furcht hat die Götter geschaffen, Schrecken ist in ihrer Begleitung; wer zittert, kann nicht klar denken.

Wer ist ein Atheist? Die Anhänger eines eingebildeten, widerspruchsvollen, unbegreiflichen Wesens, eines bloßen Wortes, die ein Unding zum Schöpfer, Beweger und Erhalter des Weltalls machen, die Träumer, die keine positive Vorstellung mit ihrer berühmten ersten Ursache verknüpfen können, die sind die wahren Atheisten. Die Theologen sind die wahren Gottlosen. Sie haben auch bei ihrer Verfolgung der sogenannten Atheisten ein schlechtes Gewissen; sie sind offenbar von ihrem Glauben nicht so recht überzeugt, sie würden sonst einen Gottesleugner ebensowenig zu vernichten suchen wie etwa einen Narren, der das Dasein der Sonne leugnen wollte. Die Theologen haben aber die Gewohnheit angenommen, jeden einen Atheisten zu nennen, der irgendwie andere Ansichten hat als sie. Es gibt keine Atheisten, wenn man unter dieser Bezeichnung Menschen versteht, welche das Dasein einer dem Stoffe anhaftenden Kraft, ohne die die Natur unbegreiflich ist, leugnen, einer Kraft, der man den Namen Gott beilegt; solche Atheisten wären eben Narren. Versteht man unter der Bezeichnung aber Menschen ohne Schwarmgeist, die sich von der Erfahrung und von ihren Sinnen leiten lassen, die den Begriff „Geist" nicht kennen und keine Neigung haben, die Welt zu vergeistigen, die den Gott der Theologen nicht fassen können, die ein hassenswertes und menschenfeindliches Gespenst verwerfen, dann gäbe es allerdings Denker solcher Art in sehr großer Zahl, dann wäre die Welt voll von Atheisten.

Noch einmal (im 12. Kapitel des zweiten Teiles) kommt Holbach auf die Frage zurück, die nach der Antwort Bayles nicht mehr verstummt war: ob Atheismus sich mit Sittlichkeit vereinigen lasse? Immer noch schrien die orthodoxen Geistlichen, ein Atheist könnte kein tugendhafter Mensch sein, wäre fähig, den Freund zu verraten, das Vaterland zu verkaufen, den Vater zu ermorden. Wer aber genauer hinhört, der kann vernehmen, mit wieviel mehr Freiheit jetzt von der ungläubigen Seite gestritten werden könne als noch 200 und 100 Jahre vorher. Zur Reformationszeit schien vom Teufel besessen und wurde von Rechts wegen

verbrannt, wer das Dasein Gottes leugnete; der Skeptiker Bayle wagte mehr, als uns heute zum Bewußtsein kommt, da er das Recht auf Zweifel behauptete und vom Staate Duldung auch für Atheisten forderte; dieser Standpunkt wurde durch drei Menschenalter festgehalten und erst Holbach hatte den Mut, den wir freilich als einen Rückschritt betrachten können, den Standpunkt der Skepsis zu verlassen, den Atheismus als ein neues Dogma zu predigen und nun mit großer Gebärde Duldung für die Gläubigen zuzugestehen. Dabei war Holbach auch in der Moral so dogmatisch oder wortabergläubisch, daß er den Begriff Moral für unveränderlich hielt und nicht begriff, die alte Moral müßte allerdings durch Aufstellung des atheistischen Dogmas eine Wandlung erfahren. Darum bemühte er sich zu beweisen, daß die hergebrachte Moral von dem Atheismus nichts zu befürchten hätte. Seine Verteidigung ist utilitaristisch und ein wenig predigerhaft.

Religion für das Volk

Nachdem so die Obrigkeit beruhigt worden ist, wendet sich Holbach der Behauptung zu, die auch von Ungläubigen vorgebracht werde: dem Volke sei die Religion notwendig, dem Volke müsse sie erhalten werden. Nach einigem Zögern sagt sich Holbach von der Anschauung des 18. Jahrhunderts los, auch von der Voltaires und erklärt: nur ein verhängnisvolles Vorurteil glaube an nützliche Irrtümer, an gefährliche Wahrheiten. Die Denkfreiheit sei immer nützlich.

Es frage sich nun, wie kein Geringerer als Shaftesbury lehre, ob nicht einzig und allein eine verärgerte Gemütsanlage (la mauvaise humeur, man achte darauf, daß ein Engländer zitiert wird) zum Atheismus führe. Holbach antwortet ruhig: auch der Wahrheitsdrang. „Aber auch sonst, hätte denn die Entrüstung oder meinetwegen die mauvaise humeur nicht berechtigte, anständige und mächtige Beweggründe genug, einmal die Ansprüche und Rechte des unsichtbaren Tyrannen genau zu untersuchen, in dessen Namen so viele Verbrechen begangen werden? Muß sich nicht jedes Menschenherz, in welchem Humanität nicht erstickt ist, zornig erregen gegen ein Gespenst, das man überall nur wie einen launischen, grausamen, unvernünftigen Sultan reden läßt? Gibt es einen stärkeren Beweggrund als die überlästige Angst, die jeder vernünftige Mensch durch die Vorstellung eines närrischen (bizarren) Gottes in sich wachsen sehen muß, der so empfindlich ist, daß er sich sogar über die geheimsten Gedanken ärgert, daß man ihn ohne Wissen beleidigen kann? Wäre es nicht der Gipfel des Wahnsinns, mit dem Pöbel ohne Beunruhigung das niederdrückende Joch eines Gottes zu tragen, der immer in seiner Wut uns zu zermalmen bereit ist? Der Deist wird einwenden, Gott sei nicht so, wie der Aberglaube ihn schildert; darauf wird ihm der Atheist antworten, daß der Aberglaube selbst

und all sein schädlicher Unsinn eben aus den dunkeln und falschen Vorstellungen einer Gottheit folgen. Man muß die ursprüngliche Schimäre vernichten, um seine Ruhe zu finden, um seine Verhältnisse und seine Pflichten zu erkennen, um Heiterkeit der Seele zu erwerben. Wenn der Gott des Aberglaubens empörend und kläglich ist, so wird der Gott des Theismus als ein sich selbst widersprechendes Wesen immer unheilvoll werden, wenn der Betrug Mißbrauch mit ihm treiben will.

Die Priester aber beschimpfen die Atheisten, wie die vornehmen Herren die Bürger unverschämt nennen, die vor ihnen nicht kriechen wollen. Doch gibt es natürlich auch unter den esprits forts Leute genug, die den Verzicht auf religiöse Vorurteile nur nachsprechen oder aus Eitelkeit sich zum Freidenken bekennen; „sie sind ebenso ohne Religion wie die meisten Menschen fromm sind: aus Leichtgläubigkeit wie das Volk oder aus Eigennutz wie der Priester". Übrigens kommt es nicht auf die Gründe an, die zu einem System führen, sondern auf die Gründe des Systems selbst. Die Sache Gottes hat tausendmal den Mord, die Untreue, den Meineid, den Aufstand, den Königsmord für berechtigt erklärt, von den Greueln der Inquisition gar nicht zu reden. Ein Atheist wird nie auf den Einfall kommen, solche Handlungen rechtfertigen zu wollen; ist er ein Schurke, so ist er sich dessen wenigstens bewußt, und weder sein Priester noch sein Gott kann ihn freisprechen.

Man komme auch nicht mit dem Gerede, daß die Gesellschaft zu ihrem Bestande den Eid nötig habe, also die Berufung auf Gott. Diagoras habe gerade darum die Götter geleugnet, weil er wahrnahm, daß die Götter den Meineid nicht rächen; übrigens lehre die katholische Kirche, man brauche den Ketzern sein Wort nicht zu halten. Überhaupt sei die Kirche die Schule des Wortbruchs. Das Gesetzbuch der Natur enthalte nur wenige Vorschriften: sei gerecht, sei ein guter Bürger, sei ein Mensch.

Wir besitzen von Pope und von Swift Gebete zu ihrem Gott, die wunderlich genug klingen, das eine durch den Versuch, streng bei der Vernunftreligion zu bleiben, das andere durch die Zwanglosigkeit, mit der der diabolische Dechant sich auf den Kinderglauben der kranken Stella einläßt; Holbach entwirft (im 10. Kapitel des zweiten Teiles) nur ein Gebet, das ein Atheist sprechen könnte, wenn er zu seiner Überraschung sich nach seinem Tode einem gerechten und gütigen Gotte gegenüber befände; dieses Gebet, vielmehr diese Ansprache, lautet gekürzt also: „Vater, der du dich deinem Kinde nicht gezeigt hast, unbegreiflicher und verborgener Weltbeweger, den ich nicht entdecken konnte, verzeih, wenn mein beschränkter Verstand dich nicht erkennen konnte in einer Natur, in welcher mir alles notwendig schien. Verzeih, wenn mein empfindendes Herz

deine erhabenen Züge nicht herausfinden konnte unter denen des wilden Tyrannen, den der Aberglaube zitternd anbetet. Wie konnte mein schwaches Gehirn deinen Plan, deine Weisheit durchschauen, da die Welt mir doch nur ein Gemisch von Ordnung und Unordnung darbot, von Gutem und Bösem, von Bildungen und Zerstörungen? Konnte ich deiner Gerechtigkeit huldigen, da ich das Verbrechen so oft siegen sah und die Tugend in Tränen. Meine Unwissenheit ist verzeihlich, weil sie unwiderleglich war. Wenn du deine Geschöpfe liebst, ich liebe sie wie du, ich habe mich bemüht, sie in meiner Umwelt glücklich zu machen. Hast du die Vernunft geschaffen, ich habe ihr immer gehorcht; gefällt dir die Tugend, mein Herz hat sie immer geehrt, ich habe sie nach Kräften geübt. Habe ich schlecht von dir gedacht, so geschah es, weil mein Verstand dich nicht begreifen konnte; habe ich schlecht von dir gesprochen, so geschah es, weil mein allzu menschliches Herz sich gegen das abscheuliche Bild empörte, das man von dir machte. Meine Irrtümer waren die Wirkungen der Natur, die du mir gegeben hast, der Umstände, in die du mich ohne meine Einwilligung hineingestellt hast, der Gedanken, die mein Geist unbewußt gefaßt hat. Bist du gut und gerecht, wie man sagt, so kannst du mich für die Abwege meiner Phantasie nicht strafen, nicht für die Folgen meiner Leidenschaften, nicht für die notwendigen Ergebnisse der Organisation, die du mir gegeben hast. Wolltest du mich hart und ewig strafen, weil ich auf die Vernunft hörte, die dein Geschenk ist, wolltest du mich für meine Täuschungen züchtigen, wolltest du mir zürnen, weil ich in die Schlingen fiel, die du mir überall stelltest, dann wärest du der grausamste und ungerechteste Tyrann, du wärest kein Gott, sondern ein boshafter Dämon, dem ich mich unterwerfen und dessen Wut ich sättigen müßte; aber dann wäre ich stolz darauf, dein unerträgliches Joch abgeworfen zu haben.“

Holbach ist sich ganz klar darüber, daß die Herrschaft der Vernunft nicht auf einmal kommen könne. Er will sich damit begnügen, die Gleichgesinnten zu befreien und das Volk langsam über die Schandtaten der Priester aufzuklären. Am Ende werde schon durch Verbreitung der Toleranz viel gewonnen. Auch sei wirklich das System des Naturalismus bisher nicht gründlich genug vorgetragen worden; auch Freunde der Wahrheit hätten die Neigung gehabt, zwischen der einfachen Wahrheit und dem Irrtum zu vermitteln. Viele geben dem Aberglauben sein Prinzip zu, das Trugbild des Deismus, aus dem immer wieder der Unsinn hervorgehen muß; sie möchten den Giftbaum auslichten, anstatt die Axt an seine Wurzel zu legen. „Solange die Kirche das Recht hat, die Jugend zu verseuchen, sie an das Zittern vor Worten zu gewöhnen, die Völker im Namen eines schrecklichen Gottes zu ängstigen, so lange wird der Fanatismus über

die Geister herrschen, so lange wird der Betrug nach Gutdünken Staatsunruhen hervorrufen. Beim Deismus kann der menschliche Geist nicht lange stehen bleiben; er ist auf ein Hirngespinst gegründet und wird darum früher oder später immer in einen sinnlosen und gefährlichen Aberglauben ausarten." Der atheistische Schriftsteller meint, daß er sein Buch nur für wenige schreibe; aber er darf sich dadurch nicht irremachen lassen; er müht sich für seine Zeitgenossen und nicht für seine engere Heimat. „Erst nach seinem Tode wird der wahrheitliebende Schreiber siegen; erst dann stumpfen sich die Stacheln des Hasses und die Pfeile des Neides, erst dann tritt die ewige Wahrheit auf den Schauplatz, die alle Irrtümer der Erde überleben wird." Der Schüler der Natur wird von den Schülern des Aberglaubens immer so empfangen wie die Eule von den übrigen Vögeln; so wie sie erscheint, wird sie von allen verfolgt; das Geschrei ist verschiedenartig, aber der Haß ist der gleiche.

Das ist der Inhalt des Buches „Système de la nature", welches durch seine Rücksichtslosigkeit den greisen Voltaire erschreckte, durch seine graue Poesielosigkeit den jungen Goethe; wir empfinden heute gewiß sowohl die künstlerischen Mängel der Darstellung wie den aufdringlichen Dogmatismus als Fehler, aber wir können nur schwer begreifen, daß auch das junge Geschlecht, das das Erscheinen dieses Werkes erlebte, die ungeheuere Leistung übersehen konnte. Zum ersten Male war die seit Jahrhunderten geforderte Tat wirklich vollbracht worden, das auf die Theologie errichtete Gebäude der abendländischen Kultur war bis auf den Grund zerstört; nur eben der junge Goethe, schon früh ein abgesagter Feind aller Negation, hatte das Recht, den bejahenden Neubau zu vermissen; seinem Wirklichkeitssinne, seiner bewußten Freude am natürlich Gewordenen mochte es besser zusagen, die Weltkultur auf dem (von ihm selbst gehaßten) Christentume beruhen zu lassen, als eine Lehre, die eine ganz neue Kultur auf die Abschaffung des Christentums gründen wollte. Daß Holbach noch andere historische Mächte zugleich mit der Religion stürzen wollte, z. B. das Königtum, dadurch wurde das Buch für Goethe nicht behaglicher. Es wäre zu untersuchen, wie stark der Einfluß, wie der anderer französischen Materialisten, bald nachher auf Schiller war, den jungen Mediziner und Räuberdichter, der sich nicht so leicht vor irgendeiner Idee entsetzte. Auch Holbach hätte seinem Buche das Motto vorsetzen können: in tyrannos. Es rief zum Kampf gegen den Gott und gegen die Könige.*)

*) Daß Holbach, der von allen Enzyklopädisten verehrt wurde und für Rousseau das Modell zu seiner Romanfigur Wolmar war, der verantwortliche Herausgeber des „Système de la nature" ist, kann längst als erwiesen angenommen werden, allein schon durch die Briefwechsel der Zeit; zu fragen wäre nur noch einmal, ob Holbach der Ver-

Anklage gegen das Buch

Wenn schon die besten Köpfe des alten Frankreich und des jungen Deutschland versagten und die besten Herzen das „Système de la nature" mißbilligten, so ist es kein Wunder, wenn die Machthaber so scharf wie möglich gegen den Feind der Kirche und des absoluten Königtums auftraten. Am 18. August 1770 wurde das Buch vom Pariser „Parlement" zum Feuer verurteilt, zugleich mit sechs anderen Schriften: 1. Die heilige Pest oder Naturgeschichte des Aberglaubens, 2. Gott und die Menschen, 3. Abhandlung über die Wunder Jesu Christi, 4. Kritische Untersuchung der Verteidiger des Christentums, 5. Unparteiliche Untersuchung der Hauptreligionen der Erde, 6. Das enthüllte Christentum, 7. Das Système de la nature. Die stolze Sicherheit Holbachs oder seiner Freunde hat uns die Anklagerede des Staatsanwalts aufbewahrt; sie ist nebst der tapferen Replik der Ausgabe von 1780 beigefügt. Sie bringt nicht einen einzigen neuen Gedanken vor, ist aber als geschichtliches Aktenstück so kurz vor der großen Revolution beachtenswert.

Der Staatsanwalt beginnt rhetorisch mit dem geflügelten Worte „Quousque tandem", die Aufklärer sind ihm katilinarische Existenzen. Die neue Sekte der Freidenker sei aufgestanden, ihr Ruf erschalle von einem Ende der Welt zum anderen; mit einer Hand wollen sie den Thron erschüttern, mit der anderen die Altäre umstürzen. Die begabtesten Menschen seien die Führer dieser Revolte. Man habe die Jugend durch sinnliche Schilderungen, die reinen Herzen durch Versprechungen menschlichen Glücks, ernste Männer durch scheinbare Methode verführt. Alle angeblichen Philosophen der Zeit seien erklärte Feinde der Religion. Es sei gefährlich ihnen entgegenzutreten; aber der Staatsdiener habe die Pflicht, sich mit der Geistlichkeit gegen diese Rotte zu verbinden. Die Schriften seien trotz ihres hohen Preises in allen Händen, und selbst müßige Frauen beteiligen sich an dem Skandale. Die Verbreitung der freien Gedanken beschränke sich nicht mehr auf Paris; der Strom verheere schon das flache Land. „Das Volk war arm, besaß aber noch einen Trost, jetzt ist es von seiner Arbeit niedergedrückt und von seinen Zweifeln; einst genoß es im voraus das bessere Leben, das es hoffen durfte; jetzt ist es überlastet durch die

fasser oder nur der Redaktor des Buches war; ob Diderot, Naigeon, Lagrange (und andere) nur gelegentlich Hilfe leisteten oder ordentliche Mitarbeiter waren. Eigentlich doch eine müßige Frage, weil diese gottlose Bibel weit eher als die andere ein Werk aus Einem Gusse ist und weil die argen Materialisten zu idealistisch waren, um geistige Eigentumsrechte in Anspruch zu nehmen. Nur der Anteil Diderots wäre besonders zu untersuchen, weil es sich da um die Priorität handelt; Diderot wird wohl der Anreger zu dem kraß materialistischen Vorstoße gewesen sein; denn einige erst nach seinem Tode bekannt gewordene Schriften („Gespräch mit d'Alembert" und „d'Alembert's Traum") lassen ihn schon als den leidenschaftlichen Verkünder der Ideen erkennen, die nachher im „Système de la nature" eine breite Wirkung übten.

Leiden seines Standes und sieht für sein Elend kein Ziel als den Tod und die Vernichtung.“ Die Gottlosigkeit sei international geworden und drohe die nationalen Gegensätze zu überbrücken. Der Staatsanwalt weiß bereits, daß man das „Système de la nature“ und noch eine andere der verfolgten Schriften fälschlich verstorbenen Gelehrten zugeschrieben habe; den wahren Verfasser kennt er nicht oder will er nicht kennen.

Mit wenigen Worten zeigt er die Verbrechen der sechs ersten Bücher an; dann erst wendet er sich ausführlich dem Gipfel des Skandals zu, der alle Attentate gegen Staat und Religion kröne, dem Système de la nature. Der Auszug, den er den Richtern liefert, ist nicht ungeschickt gemacht; die Angriffe gegen die Kirche und gegen die kirchliche Metaphysik werden vorangestellt, dann aber besonders die Kritik des absoluten Königtums hervorgehoben; nach den Grundsätzen des Verfassers sei die Autorität nur auf die Wohlfahrt begründet, welche sie dem Volke zu verschaffen sich verpflichtet hat; der Vertrag zwischen den Untertanen und dem Fürsten sei bedingt; wenn er das Versprechen nicht erfülle, das er gegeben hat, habe das Volk das Recht, ihn abzusetzen und eine neue Regierung mit neuen Gesetzen zu bilden. Der Verfasser untergrabe die Religion, den Staat, die Moral und den Idealismus; er setze einen grimmigen Stolz darein, alle Atheisten vergangener Jahrhunderte zu überbieten, einen Epikuros, einen Spinoza; die sogenannten Philosophen verbargen ihre abscheuliche Lehre wenigstens in Bildern und sprachen etwa nur einen Zweifel aus an dem Dasein des höchsten Wesens; hier wird mit äußerster Entschiedenheit ausgesprochen, es gebe keinen Gott, es könne keinen geben. Natürlich schmähe ein solcher Mensch auch die Gesellschaft, die Fürsten und die Verbindung der Fürsten mit der Kirche. In den Abgrund der Anarchie und der Unabhängigkeit wolle die Gottlosigkeit die Völker stürzen. Es sei Pflicht der gottgewollten Regierungen, den bestehenden Zustand zu erhalten und diese verworfenen Menschen zu strafen. Mit recht guter Sehergabe ruft der Staatsanwalt 19 Jahre vor der Erstürmung der Bastille: „Dieser Geist ist jetzt allgemein geworden; seine Absichten werden nicht erfüllt sein, bevor nicht die gesetzgebende und die vollstreckende Gewalt in den Händen der Menge ist, bevor er nicht die notwendige Ungleichheit der Stände zerstört hat, die Majestät der Könige in den Staub getreten, ihre Macht den Launen eines blinden Pöbels unterworfen hat. Vielleicht werden diese vermeintlichen Philosophen dann in der Verwirrung der Staaten den Völkern einreden, sie, die unabhängigen Geister, die sich auf die Aufklärung verstanden haben, seien allein zur Regierung berufen.“ Gedankenfreiheit sei an sich nicht gefährlich, den Fortschritt dürfe man nicht aufhalten, aber gegen den Mißbrauch der Gedankenfreiheit müsse man

einschreiten. Mit einem Schielen nach England wird vor dem Mißbrauch der Freiheit gewarnt, der dort so viele Sekten, Meinungen, Parteien und endlich den Geist der Unabhängigkeit und unselige Revolutionen gezeugt habe. „Der gleiche Mißbrauch würde in Frankreich vielleicht noch furchtbarere Wirkungen hervorrufen. Die schrankenlose Freiheit würde in dem Charakter des Volkes, in seiner Lebhaftigkeit, in seiner Neuerungssucht ein Mittel mehr finden, hier noch gräßlichere Revolutionen vorzubereiten." Schon jetzt sei der Einfluß der neuen Philosophie fühlbar; man könne in fast allen Ständen die Verderbnis der Sitten wahrnehmen, die Gefährlichkeit der Grundsätze „und eine verdächtige, unseren Vorfahren unbekannte Sprache".

Nur eine heilsame Strenge könne gegen die Frechheit der Schriftsteller und den Wahnsinn der Sekte Hilfe bringen, gegen die Geldgier der Verleger und gegen die allgemeine Gärung in den Geistern. Frankreich, wo das Christentum rein erhalten blieb, wo Anhänglichkeit an die Kirche und an das Königtum unerschüttert war, müsse noch weiter das Vorbild bleiben für alle Völker Europas.

Die Replik ist viel kürzer und ruhiger als die Anklageschrift. Man erkenne die Irrtümer leichter, als man sie preisgebe. „Besonders die Irrtümer der Religion verläßt man nicht leicht, weil man dadurch Gefahr läuft, sein Vermögen oder gar sein Leben einzubüßen, und weil der eigene Vorteil allein die Handlungen der Menschen bestimmt." Wenn man erst alle positiven Religionen ächten will, so darf man die christliche nicht ausnehmen; die Christen sind ebensolche Götzendiener wie die Heiden; sie unterscheiden sich von ihnen nur dem Namen nach. „Ich sage und ich bleibe dabei: es gibt keine wahre Religion als die Naturreligion, die in der Moral besteht."

Das Ansehen der Könige wäre seinem Ende nahe, wenn es nur auf den Aberglauben gestützt wäre. Wenn sich die Könige unrechtmäßigerweise auf den Namen Gottes berufen, legen sie den Grund zu einer Tyrannei, unter der die Völker seit so vielen Jahrhunderten seufzen. Als ein Opfer angemaßter Autorität betet das Volk etwas an, was nur Verachtung verdient. Und hier steht (meines Wissens) zum ersten Male und in der ursprünglichen Form der wilde Satz, der dann so oft wiederholt worden ist. Wer das Wort geprägt hat, erfahren wir nicht. Der Verfasser der Replik sagt nur, er habe einen aufgeklärten Mann rufen gehört: „Ich wünschte, alle Tyrannen würden aufgehängt und erwürgt an den Gedärmen der Priester und der Juristen, dieser Helfershelfer des Despotismus." (Je souhaiterois que tous les tyrans fussent pendus et étranglés avec les boyaux des prêtres et des parlementaires, acolytes du despotisme.*)

*) Ich werde den Verdacht nicht los, daß der berüchtigte Satz, so wie er nachher Diderot in den Mund gelegt worden ist, eine Fälschung sei. Von einem Räuber wird da erzählt, er

Es folgen die schärfsten Verurteilungen der Dreieinigkeit und der Transsubstantiation; das letztere Geheimnis wird in frecher Weise verhöhnt: die Priester, die keine Fliege schaffen könnten, behaupten einen Gott millionenmal machen zu können; die Déichristicoles müssen aber diese Götter verschließen, damit sie nicht von Mäusen gefressen werden. Und der Gottesleugner Holbach fleht zum höchsten Wesen, es möge uns zurückrufen zu der Naturreligion, die Gott in das Herz aller Menschen gelegt hat. Diese einfache Moral sei freilich unverträglich mit dem Despotismus. „Mag man mich gottlos nennen und einen Gotteslästerer, alle diese Beschimpfungen werden mich nicht betrüben; ich bin citoyen, nichts ist mir werter als das Glück meiner Nebenmenschen. Käme meine Replik vor die Öffentlichkeit, würden alle Leute von Herz und Verstand ihr zustimmen." Und der Verfasser beruft sich gegenüber den Revolutionsdrohungen des Staatsanwalts auf eine Wahrsagung Voltaires, der die große Revolution in freudiger Stimmung angekündigt hatte. „Les François arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent; la lumière s'est tellement répandue de proche en proche qu'on éclatera à la première

---

habe gesagt: die Natur hat keinen Knecht und keinen Herrn gemacht, er wolle Gesetze nicht geben und nicht dulden.

„Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre,
Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois."

Nach der Tradition: man müsse den letzten König an den Gedärmen des letzten Pfaffen aufhängen. Haß gegen Pfaffen und Könige kann nicht grausiger ausgedrückt werden; und mindestens der Pfaffenhaß wäre einem Diderot zuzutrauen. Daß nun das Gedicht „Les Eleutéromanes, ou Les Furieux de la Liberté" erst 1796, also lange nach Diderots Tode, veröffentlicht wurde, würde mich allein an seiner Autorschaft nicht zweifeln lassen; auch nicht der Umstand, daß das Gedicht sich wieder als die erfundene Thronrede eines Bohnenkönigs gibt, d. h. des Bürgers, dem am Dreikönigstage die in den Kuchen gebackene Bohne zufällt, der (wie etwa auch ein Schützenkönig) ein Gastmahl zu rüsten hat, bei dem ein möglichst tolles Bohnenlied gesungen wird (daher redensartlich: das geht über das Bohnenlied); allerdings sind die beiden sicheren Bohnenlieder Diderots nicht so blutig, aber doch demokratisch genug. Mein Verdacht kommt daher, daß die Phraseologie des Gedichtes „Die Freiheitsfanatiker" fast überall der Revolutionszeit angehört, der Zeit nach der Marseillaise und der Guillotine. Wenn mein Sprachgefühl mich nicht täuscht. Ich gehe so weit, den Fälscher erraten zu wollen, den Fälscher oder den ahnungslosen Weiterverbreiter einer Fälschung. Naigeon, der Schüler Diderots, der von dem Geiste der Encyclopédie nichts als die atheistischen Schlagworte geerbt hatte, hatte ein Interesse daran, das Gedicht für echt zu halten und auszugeben, weil es in einem der letzten Verse Naigeon einen Freund Diderots nennt. Wenn mein Verdacht berechtigt ist, dann wird weiter und gründlich zu untersuchen sein, wer das böse Wort von den Gedärmen des Pfaffen geprägt habe; denn von dem „Système de la nature" steht ja nicht fest, noch weniger von der „Replique", daß Holbach der alleinige Verfasser war. Wir haben es da überall mit Mystifikationen zu tun. Mein Verdacht gegen Naigeon wird eher gestärkt als gestört dadurch, daß der Satz (wie ich bemerkt habe) schon im vielgenannten Testament des Pfarrers Meslier, angeblich von 1733, steht; aber doch erst in der ganz unzuverlässigen Abschrift, die der Ausgabe von 1864 zugrunde liegt.

occasion; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses."

Die Liste der Bücher, welche die Revolutionierung des öffentlichen Geistes bei den Franzosen und den übrigen französisch gebildeten guten Europäern vollendeten, wäre ganz unvollständig, wenn wir uns auf die großen Schriftsteller beschränkten, die bisher zu Worte kamen. Während der sechs Jahrzehnte — von der Verbreitung des englischen Deismus in Frankreich an bis in die Stürme der großen Revolution hinein — ergoß sich eine Flut von besseren und schlechteren, witzigen oder groben Streitschriften über die ungeduldige Welt; die Verfasser blieben ungenannt und ihr Geheimnis ist meist bis heute nicht mit Sicherheit enthüllt. Man kann im allgemeinen sagen, daß Voltaire der Feldherr war, der diese ganze kirchenfeindliche Bewegung leitete, daß aber wahrscheinlich Diderot und Holbach die buchhändlerische Taktik und die Verteilung der Aufgaben besorgten. Auf Einzelheiten kommt es in diesem Geisteskampfe ebensowenig an wie auf die Vorstöße einzelner Bataillone oder Unteroffiziere in einer mehrtägigen Schlacht. Wir sind im Urteile über diese wilde Aufklärungsliteratur leicht ungerecht, weil wir in unserem geschichtlichen Wissen und besonders in unserer Erkenntniskritik über eine solche Schriftstellerei doch hinausgewachsen sind, weil wir abgestumpft sind gegen den wohlfeilen Spott und die noch wohlfeilere Logik dieser Pamphletisten der Aufklärung; aber die Gesamtheit des Angriffs wirkt dennoch heute noch gewaltig. Jeder Stand, jede Gruppe, jedes Geschlecht und jedes Alter wurde in besonderen Flugschriften im Sinne der sogenannten Philosophie bearbeitet, d. h. im Sinne der Freiheit. Ich kann unmöglich einen ganzen Band füllen mit Auszügen aus dieser niemals gesammelten Bibliothek der Kirchenstürmer; nur auf zwei Bücher, beide aus der Zeit des „Système de la nature", will ich kurz hinweisen.

Eugénie

Im Jahre 1768 erschienen, angeblich zu London, die „Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugées". Fréret und Holbach wurden nachher als Verfasser genannt, wahrscheinlich zu Unrecht. Der angebliche Herausgeber der Handschrift will das grundschädliche Gebäude des Christentums stürzen und wieder einmal eine neue Sittlichkeit allein auf der Menschennatur errichten. Die Frau soll geistig befreit werden, das junge Mädchen, dem durch die Klostererziehung die Angst vor Wörtern wie Tod, Gericht, Hölle, Ewigkeit eingeimpft worden ist. „Die Frömmigkeit ist die Pockenkrankheit der Seele."

Auch „Gott" gehört zu diesen Worten, von denen wir uns befreien müssen. Die Offenbarungen aller Religionen berichten nur von einem ungerechten und launischen Tyrannen (immer wieder), dessen Eigenschaften

und dessen Äußerungen voll von Widersprüchen sind. Ungereimt bis zum Ekel ist das Alte Testament, auf dessen Fabeln auch die christliche Religion beruht. Ein geschickter Betrüger oder Scharlatan konnte Leute eines unwissenden Volkes leicht zu dem einträglichen Gewerbe von Menschenfischern überreden. Dem Judenvolke hat sein Gott kein Versprechen gehalten; es wäre an der Zeit zu fragen, ob die Vorhersagungen für die Christen besser eingetroffen sind. Es gibt keine unsterbliche Seele; nach dem Tode ist alles aus. Noch stärker äußert sich der Verfasser über die Geheimnisse des Dogmas oder gar über die Bräuche der Kirche.

Erst das zweite Bändchen läßt auf die Kritik der alten Moral den Aufbau einer neuen folgen, nicht nur christenfeindlich, sondern schon atheistisch. „Wirklich tugendhaft kann man nur sein, wenn man nicht an Gott glaubt." Die Priester haben nur Elend über die Welt gebracht, besonders die Jesuiten, durch ihre Oberhoheit über die Könige und durch die unsoziale Traurigkeit der christlichen Religion. Ein atheistischer Staat ist auf die Dauer eher möglich als ein christlicher Staat. Der Vernunftgebrauch ist für das Volk nützlich, die Religion nur für die Pfaffen; die haben von jeher den Mord gepredigt, entgegen dem Satze: „du sollst nicht töten".

Unter allen Vorurteilen sind die religiösen die gefährlichsten. Der Streit um das Wesen Gottes ist ein Wortstreit. Man soll keinen Menschen darum verfolgen, weil er Natur oder Energie sagt statt Gott. Jedermann soll denken dürfen, wie er will, solange er nur so lebt und handelt, wie es der Gesellschaft förderlich ist. Niemals werden Atheisten so schlimm sein wie herrschsüchtige Priester.

Christianisme dévoilé

Ein noch stärkeres Aufsehen erregte ein Büchlein, das 1776 erschien; wieder wird London als Druckort angegeben; in den Briefwechseln der Zeit wird es immer wieder genannt, mit bewußt übertriebener Hochachtung: „Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion chrétienne". Einen neuen Gedanken würde man in der bösen Schrift vergebens suchen. Wir werden in der Jugend getäuscht, damit wir an allen Vorurteilen festhalten sollen. Unser Gott ist immer noch der alte Judengott, der ein Sultan war, ein Despot, ein Tyrann, dem alles erlaubt schien. In seinen Anfängen mochte das Christentum ein unschuldiger Aberglaube sein, später entwickelte sich daraus alles Unheil für die Menschheit. Die christliche Mythologie wird mit äußerstem Hohn behandelt. Es sei unglaublich — soll ein rechtschaffener Christ vor seinem Tode gesagt haben —, daß ein guter Gott einen unschuldigen Gott sterben ließ, um einen gerechten Gott zu versöhnen. Der Verfasser schließt mit der matten Behauptung, daß auch bei Nichtchristen Tugend zu finden sei. Und unter uns

wären tugendhafte Menschen häufiger, wenn nicht schon unsere Kinder in einer unsinnigen Religion unterwiesen würden. Ich brauche den Leser nicht erst noch einmal darauf aufmerksam zu machen, wie wenig philosophisch Neues alle diese rationalistischen Aufklärer Frankreichs bringen, wie sich immer die gleichen Anwürfe gegen den alten Judengott und gegen den Gott des englischen Deismus wiederholen und, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt, im Ausdruck schärfen.

Sechster Abschnitt

Aufklärung und Pietismus in Deutschland

In den Darstellungen der deutschen Geistesgeschichte, die nach der Philosophiegeschichte gerichtet sind, kommt es fast überall so heraus, als ob die Aufklärung aus England erst über Frankreich nach Deutschland gekommen sei, als habe die Aufklärung durch Leibniz und Christian Wolff ihren Anfang genommen, durch Kant zugleich ihre Vollendung und ihr Ende gefunden; dabei wird eine stark scholastische Rückständigkeit bei Leibniz, eine geringere bei Kant leicht und gern übersehen, die Verdienste von Locke und Hume werden häufig unterschätzt; daß aber die Schriften Spinozas und die der englischen Deisten sehr früh in Deutschland wirkten, allerdings weniger auf die amtlichen Vertreter der Wissenschaft als auf die Außenseiter und deren kleinere oder größere Gefolgschaft, das ist solchen offiziösen Geschichtschreibern unbequem; oder darum unbekannt, weil es ihren Vorgängern unbequem war.

Die deutsche Aufklärung ist — und das ist ebenso merkwürdig wie fast unbekannt — aus einer tiefen religiösen Bewegung mit hervorgegangen, aus dem Pietismus; man darf diesen ehrwürdigen Ausdruck nur nicht mit Frömmelei übersetzen wollen, wie er jetzt üblich geworden ist, durch den gemeinsamen Haß der Orthodoxen und der Materialisten. Bevor ich aber die prächtigen Männer vorstelle, die den Weg vom mystischen Pietismus zur Aufklärung gebahnt haben, muß und will ich zunächst (außer einiger junger Schwärmer) besonders des rätselhaften Tollkopfes Knutsen erwähnen, der in früher Zeit einmal wilden Atheismus in Deutschland predigte, und dann der unterirdischen Wirkung gedenken, die Spinoza zuerst in Deutschland hundert Jahre lang übte, ehe er durch Lessing wieder entdeckt wurde.

Matthias Knutsen

Die Frage, die uns an der fraglichen Wahrheitsliebe des tollen Unchristen am meisten angeht, ist die: ob seine Behauptung erschwindelt war

oder nicht, daß er in allen Hauptstädten Europas viele Anhänger gehabt habe, in Jena allein deren 700. Ich neige dazu, Knutsen in diesem Punkte für einen Lügner zu halten; ich stütze diese Meinung auf einen überaus pfäffischen aber offenbar durchaus ehrlichen Bericht in einer Gegenschrift von Johannes Musäus. Ich will die Überschrift dieser Schrift (la Croze hat das seltene Büchlein gekannt und zum Titel nur kurz bemerkt: das sei kein Titel, sondern ein Buch) als eine seltsame Probe des Zeitgeschmacks in seiner ganzen Länge hersetzen. „Ableinung (Ablehnung) Der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung, Ob wäre in der Fürstl. Sächsischen Residenz und gesambten Universität Jena eine neue Secte der so genanten Gewissener entstanden, und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beygethan: Nebenst ümbständlichen Bericht Von etlichen am 5. und 6. Sept. daselbst ausgestreuten Gotteslästerlichen und aufrührischen Chartequen, von welchen solche Calumnia ihren Ursprung genommen, Wie auch Von der vermeinten Gewissener Secte. Gestellt von Johanne Musaeo, S. S. Theol. D. und Prof. Publ. Jena, zu finden bey Johann Bielcken, Buchhändlern. Gedruckt bey Johann Jacob Bauhofern, Anno 1674." Johannes Musäus war ein Pedant, aber kein übler Mann; er hörte zwar nicht auf, die Deisten und alle kleinen deutschen Freigeister zu widerlegen, er ließ zwar die meines Wissens erste Dissertation gegen Spinoza unter seiner Billigung drucken, aber er wandte sich ganz tapfer gegen die verrannten Lutheraner, die die Nötigkeit der guten Werke leugneten, war also ohne Witz und ohne Kraft doch ein Vorläufer unseres Liscow. Zwei Drittel der „Ableinung" sind einer schwerfälligen Widerlegung der Ketzereien der Gewissener gewidmet; aus dem ersten Drittel jedoch erfahren wir umständlich, was eigentlich am 5. und 6. September 1674 zu Jena geschehen ist. Die endlosen Schimpfereien auf die neue Sekte und die öden Wortspiele auf die gewissenlosen Gewissener will ich meinen Lesern nach Möglichkeit ersparen. Die Hauptabsicht des guten Musäus ist offenbar, die Universität Jena vor dem Schaden zu bewahren, den das Gerücht von der Atheisterei ihrer Studenten ihr hätte zufügen können.

Am Sonnabend, den 5. September, wurden in der Kirche während des Beichtens und nahe bei den Professorenstühlen zwei „Schand- und Lästerschriften" gefunden; die eine: ein Gespräch zwischen einem Gastwirt und dreien ungleicher Religion Gästen zu Altona, nicht weit von Hamburg gehalten; die andere: ein Gespräch zwischen einem Feldprediger, namens D. Hinrich Brummern und einem lateinischen Musterschreiber. Ein Exemplar des ersten Gesprächs fand endlich der Buchhändler Neuenhans vor, als er von der Kirche nach Hause kam; es war eingeschlagen in einen

Brief, der die Unterschrift „Hans Friedrich von Vernunft“ trug und dem Buchhändler gebot, das Gespräch baldigst in die Avisen zu setzen, „oder wir werden ihn durch eine Windbüchse auf öffentlicher Straße schlafen legen.“ Sodann wurde am Sonnabend oder Sonntag ein lateinischer Brief mit der Unterschrift von Matthias Knutsen in das Haus des Hofpredigers geworfen. Die Schriften wurden zwar der Behörde übergeben, aber es sprach sich bald herum und wurde gar von Studenten nach auswärts gemeldet: es wären vier solche Charteguen von Kommunikanten in der Kirche ausgestreut worden. Die Regierung befahl, gegen Verfasser und Verbreiter der Schriften vorzugehen. Die Untersuchung ergab, daß am Tage vor dem schrecklichen Ereignis ein Unbekannter in braunem Mantel sich in Jena aufgehalten hatte, übrigens gekleidet wie die aus Preußen (damals natürlich nur die Provinz) ankommenden Studenten; der Mann war schwarzbraun im Gesicht. Die Beschreibung dieses Fremden schien auf eine rätselhafte Persönlichkeit zu passen, die 14 Tage später die gleichen Schriften in Altdorf verbreitete und die in Jena selbst mit dem Buchhändler eine Verbindung gesucht hatte. Musäus spricht die nicht unwahrscheinliche Vermutung aus, der Mann im braunen Mantel sei Knutsen in Person gewesen; dieser sei selbst der „Charteguen autor und disseminator“.

Die Gewissener

In den beiden Gesprächen war berichtet worden, einer namens Matthias Knutsen aus dem Eideredtschen in Holstein, von Oldenwurth gebürtig, wäre der Urheber der Gewissener-Secte gewesen; er hätte zu Königsberg in Preußen und zu Kopenhagen studiert, hätte sich in Holstein für einen Magister und hernach für einen Lizenziaten der Theologie ausgegeben und hätte daraufhin predigen dürfen; zu Weihnachten 1673 wäre ihm aber nach einer Predigt in der Festung Krempe die Kanzel verboten worden; „er sei nach Rom und andere Örter gereist und habe Briefe über Briefe auf alle Universitäten in der Welt geschrieben und schreiben lassen, worin er weitläufig erweise, daß die ganze Bibel mit ihr selber streite und der Welt eine andere Bibel gezeiget, welche alle Menschen mit, bei, ja in sich führen, nämlich die Vernunft oder das Wissen, mit dem Gewissen vereiniget“. Die Aussagen von drei preußischen Studenten aus Königsberg schilderten den Knutsen ungefähr so, wie der Mann im braunen Mantel beschrieben worden war; er sei eines fähigen ingenii, aber leichtfertigen, gottlosen Gemütes gewesen und habe sich in Königsberg stets zu den Papisten gehalten.

Bezüglich der Behauptung des Briefes, „daß allhie zu Jena gewisse Leute und zwar an der Zahl 700, teils Bürger teils auch studiosi, sich aufhielten, welche dieser Lehre, wovon das colloquium handelt, zugetan wären,“ — bezüglich dieser „Verleumdung“ der allzeit frommen Universität

Jena bekennt Musäus tapfer seine Überzeugung, der Satan selbst habe den Knutsen angestiftet, nur um gottgläubige Väter ihre Söhne aus Jena abrufen zu lassen. Übrigens sei der Verfasser der beiden Gespräche und des Briefes ohne Zweifel practice ein Atheus, dürfe aber schwerlich zu der Zahl der Atheorum speculative talium zu rechnen sein, denn über die Frage nach dem Dasein Gottes drücke er sich alber und tölpisch aus wie ein Narr. Er sei ein Werkzeug des Satans.

Solange wir nur den lateinischen Brief besitzen und nicht die beiden deutschen Gespräche, müssen wir uns an den Auszug halten, den Musäus (S. 17 ff.) von der Lehre der Gewissener gibt. Die Sekte, mag sie nun bestehen oder erdichtet sein, führe den Namen „vom Wissen natürlicher Vernunft, nicht zwar eines jeglichen Menschen, sondern vieler; und nicht unverständiger Kinder, sondern erwachsener und verständiger; und vom Gewissen, welches mit dem Wissen müsse vereinigt sein, und sollen sich deswegen also nennen, weil sei keine andere Bibel (denn die Heilige Schrift, die man sonst unter Benennung der Bibel zu verstehen pflegt, halten sie für bloß Fabelwerk), keine andere Richtschnur ihrer sogenannten Religion, Tuns und Lassens erkennen, als besagtes Wissen der Vernunft und ihr Gewissen. Das Gewissen genüge, trete an die Stelle der Obrigkeit, des Gerichts und der Geistlichkeit. Es lehrt uns sittlich zu leben, niemand zu verletzen und jedem sein Recht zu gewähren. Es gebe nur ein einziges Leben. Das Gewissen werde mit uns geboren und vergehe mit uns. Diese Grundsätze seien uns angeboren, wer sie verachtet, verachte sich selbst. „Wir Gewissener glauben nichts, es sei denn, daß es mit dem Wissen oder Vernunft, mit dem Gewissen vereinigt, übereinstimme. Denn wie eine Blume die andere am Geruch und ein Stern den anderen am Glanze, also übertrifft auch ein Mensch den anderen am Verstand und Nachdenken."

Es ist schon angedeutet worden, daß Musäus unter anderen Freidenkern auch den Baron Herbert von Cherbury „widerlegt" hatte, den er einen Naturalisten nannte; ganz überflüssigerweise vergleicht er nun den lärmenden Atheisten Knutsen mit dem stillen Deisten Herbert, nennt die Gewissener einen Haufen unvernünftiger Säue und geht dann zu einer Widerlegung der atheistischen Glaubensartikel über. Wir könnten diese frommen Bemühungen einfach übergehen, wenn Musäus nicht in seinem Zorn und Eifer einige Stellen aus den beiden deutschen Gesprächen mehr oder weniger wörtlich anführte.

Die beiden ersten Lehrsätze, es gebe keinen Gott und es gebe keinen Teufel, finden sich in folgender Form: „Herr Feldprediger, mich wundert, daß Ihr uns allezeit mit Gott und dem Teufel schreckt, da doch die meisten

unter unserem Regiment Gewissener sind, welche nicht glauben, daß ein Gott oder Teufel sei."

Der dritte Satz von der Verachtung und der Verwerfung der Behörden, der Kirchen und der Geistlichen wird im ersten Gespräche noch härter gefaßt: „Ich sage auch, daß man Priester und Obrigkeit aus der Welt jagen solle."

Der vierte Satz, daß Wissen und Gewissen an die Stelle von Obrigkeit und Kirche treten solle, wird in demselben Gespräche ebenso ausgedrückt wie in dem lateinischen Briefe.

Der fünfte Satz, daß der Ehestand sich von Hurerei keineswegs unterscheide, wird in dem Gespräche aus der Bibel bewiesen.

Der sechste Satz, es gebe nur ein einziges Leben und nachher sei weder Belohnung noch Bestrafung zu erwarten, wird in einem Exemplare des ersten Briefes durch den moralischen Zusatz erläutert: „Wer wohl lebet, dem ist's der Himmel; wer Übles tut, mehr als tausend Peiniger, ja die Hölle, und ist keine andere zu erwarten."

Als letzte Antwort hat Musäus nur die Schelte, höchstens Ochsen oder Esel könnten sagen, es sei kein Gott. Auf den hergebrachten Einwurf, schon Cicero habe die Übereinstimmung aller Völker im Gottglauben gelehrt, laute die Antwort des Musterschreibers (im zweiten Briefe): „Ich halte nicht, daß Cicero an allen Orten gewesen; wie kann er denn schreiben, daß alle Völker glauben, daß ein Gott sei? . . . Oder wo ein Gott ist, so sagt mir, Herr Seligmacher, wo Gott herkomme?"

Der Gewissener Verwerfung der Geistlichkeit begründet eines der Gespräche also: „Weil Knutsen auch nebenst anderen gesehen, daß die gute redliche aber arme Handwerks-Leute und Bauern aller Orten der Obrigkeit als den geldsüchtigen Felix-Brüdern (in der Apostelgeschichte am 24. V. 26)*) ingleichen den Priestern ihren sauern Schweiß und Blut hingeben müssen, . . . hat er der Welt eine andere viel bessere Bibel gezeiget." Man kann sich vorstellen, mit welchen Trivialitäten Musäus auf alle diese schrecklichen Sätze antwortet; unfreiwillig lustig wird er nur, da ihm im Eifer der Verteidigung das Unglück zustößt, Ehrerbietung gegen die Geistlichen und ihre Bezahlung durch das Bibelwort zu begründen: Du sollst dem Ochsen nicht das Maul binden, der da drischet.

Der lutherische Musäus bleibt also dabei, der Satan habe durch sein Werkzeug, den Schwärmer Knutsen, das Volk gegen die Obrigkeit und gegen die Kirche aufgewiegelt, um es in unvernünftigem Atheismus ein

*) Gemeint ist natürlich jeder geldgierige Beamte oder Pfaffe, der sich wie der Landpfleger Claudius Felix aufführt. Felix war nach Tacitus grausam, nach der Apostelgeschichte bestechlich; er war ein Freigelassener, durfte aber nacheinander eine Enkelin der Kleopatra und eine Tochter des Herodes Agrippa zur Frau nehmen.

viehisches Leben führen zu lassen; der „dickbesagte" Knutsen sei ein Gotteslästerer und Verleumder hiesiger Universität.

Ich gebe nun den wichtigsten Inhalt des Briefes, nach dem Text von la Croze. Die Einleitungsworte „Amicus Amicis Amica" wage ich nicht zu übersetzen; sie könnten einen äußerst perversen Sinn haben, müßten es aber nicht; übrigens ist ja die Echtheit des ganzen Briefes nicht verbürgt. Danach schreibt Knutsen: „Ich habe mich recht oft darüber gewundert, daß die Christen, die doch alle wie die Wagenräder eingeölt worden sind, unaufhörlich miteinander streiten; meine Überraschung hörte auf, als ich erfuhr, daß ihr grundlegendes Regelbuch, welches sie die Bibel nennen, immer mit sich selbst im Widerspruch ist." Er könnte eine große Zahl von Beispielen liefern, wolle sich aber mit einigen wenigen begnügen; sie sind dem Alten und dem Neuen Testament entnommen, gut gewählt, aber für uns von keiner Bedeutung mehr. „Sicherlich können wir ohne Verletzung der Wahrheit von der heiligen, d. h. fluchwürdigen Schrift der Christen dasselbe sagen, was einst Breidenbach vom Alkoran gesagt hat. Dieses ganze Buch, meint er, ist so wirr und dunkel, daß man keinen Zusammenhang oder Ordnung, keine vernünftige Form von Worten und Gedanken darin finden kann; kurz es scheint keinen Sinn und Verstand zu haben. Ich werde eben das von dem Alkoran der Christen behaupten und das Wörtchen ‚scheint' fortlassen; aber ich muß mich kurz fassen, weil der Briefbogen mich in enge Grenzen einschränkt." Folgen weitere Beispiele der Unklarheit und der Sinnlosigkeit aus dem Alten und dem Neuen Testamente. Nach der oft angeführten Stelle, an der Knutsen sich rühmt, daß seine Sekte in allen Hauptstädten Europas verbreitet sei, fährt er fort: „Niemand kann mich tadeln, freundlicher und ungetaufter Leser, wenn ich die Bibel für eine hübsche Fabel halte, an der die Rindviecher (Beluae) das heißt die Christen, die ihre Vernunft fesseln und mit Vernunft rasen, ihre Freude haben."

Folgt das Glaubensbekenntnis der Gewissener, die Absage an Gott und die Kirche und die Obrigkeit, bis zu dem Satze, wer diese Grundsätze verwerfe, verwerfe sich selbst. Er hoffe, über das alles demnächst weitläufiger schreiben zu können.

Der Brief, der von Rom datiert ist (wir wissen nicht, ob Knutsen jemals dort war), schließt sehr übermütig: „Unterdessen haben wir, ich und meine Brüder, über alle Sätze des Christenglaubens Tag und Nacht einen Spruch im Munde. Glaube den ganzen Haufen, wer erlitten hat die Taufen.*) Ich nicht." (Credant haec cuncta, Unctus et uncta. Non ego.)

*) Schon vorher wird für alle Christen der Ausdruck „uncti" gebraucht, was ja etwa „gesalbt" heißen könnte, aber durch den Vergleich „wie Wagenräder" handgreiflich den

Der Lärm, den die Sekte der Gewissener erregte, blieb auf Jena oder doch auf die sächsischen Länder beschränkt; Matthias Knutsen und sein lateinischer Brief wurden höchstens in den Büchern erwähnt, immer feindselig, die sich eingehend mit der Geschichte des Atheismus beschäftigten; kaum daß etwa la Croze (in seinen „Entretiens", 1711), der freilich den Stifter der Gewissener-Secte einen der unverschämtesten Atheisten nennt und seinen Unglauben aus seiner Sittenlosigkeit erklärt, doch den furchtbaren Brief in einer Übersetzung und in dem stärkeren Originale mitteilte, daß endlich der Erzatheist Naigeon dem Knutsen und den Gewissenern einen Artikel seiner „Encyclopédie Méthodique" widmete. Knutsen war wahrscheinlich ein unruhiger Kopf, und seine Behandlung der geschlechtlichen Fragen mag darauf schließen lassen, daß er überaus sinnlich war. Halten wir aber diese Paradoxa über die Ehe zusammen mit den anderen politischen und theologischen Frechheiten des Mannes, so müssen wir ihm doch die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß seine umstürzenden Anschauungen alle aus einem Gusse waren. Sehr merkwürdig ist an diesem ersten und gründlichsten deutschen Atheisten, daß er nicht leicht mit einem Vorgänger in Verbindung gebracht werden kann; la Croze scheint anzunehmen, daß die Bibelkritik der englischen Deisten für die Irrlehre der Gewissener verantwortlich zu machen sei, aber deren rücksichtslose Angriffe auf die Bibel waren 1674 noch nicht erschienen. Viel eher möchte ich glauben, daß Knutsen sich die Anregung zu seinen rebellischen Gedanken von den Socinianern holte, von denen manche gewiß auch nach Preußen versprengt wurden, als man sie nach dem Dreißigjährigen Kriege aus Polen verjagte.

Leute wie Knutsen gelangten zur Gottesleugnung nicht durch Forschungen in der Natur oder der Philosophie, sondern nur dadurch, daß sie durch einen der umherfliegenden Keime angesteckt worden waren. Unsere Quellen geben natürlich nur Nachricht von solchen Atheisten, die irgendein schriftliches Dokument hinterlassen haben; es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß ihre Gesinnungsgenossen, die nichts Schriftliches hinterließen, viel zahlreicher waren.

Steller

Im gleichen Jahre, in welchem der tolle Knutsen von sich reden machte, gab ein Student der Rechtsgelehrsamkeit, Johann Steller, zu Dresden ein Buch heraus, worin der Landpfleger Pontius Pilatus in Schutz genommen wurde: er habe nur seine Pflicht erfüllt, dem angeklagten Jesus sei vom Standpunkte des Rechts nicht Unrecht geschehen. Wer ein solches Para-

---

beschimpfenden Sinn von „geschmiert" erhalten hat. Die Leser mögen sich erinnern, daß auch ein Freigeist aus dem Kreise Spinozas, Koerbagh, in seinem puristischen Wörterbuche „Bloemhof" (1668, also nur sechs Jahre vor dem Auftreten Knutsens) den Namen „Christus" scheinbar ganz ehrbar mit „der Beschmierte" übersetzt hat. (Vgl. II, 340 f.)

doxon aufstellte, wer eine solche Herzensangelegenheit mit rechtsgeschichtlicher Nüchternheit untersuchte, der mußte wohl ein Atheist sein.

Ram

Wieder ein Student war es, der Jurist Ram aus Holstein, der zu Wittenberg 1688 seinem Leben ein Ende machte und durch einen hinterlassenen Zettel die Frommen gegen sich aufbrachte. Man hatte ihn relegieren wollen (er war also schon vor seinem Selbstmorde verdächtig) und er war der Verurteilung dadurch zuvorgekommen, daß er sich aufhängte. Der hinterlassene lateinische Zettel ist mehr deistisch als atheistisch. „Unsere Seele ist sterblich. Die Religion, zur Täuschung der Menschen und zu ihrer besseren Unterdrückung erfunden, geht nur das Volk etwas an. Wegen einer solchen Meinung bin ich aber noch lange kein Atheist. Kein verständiger Mensch kann das Dasein Gottes leugnen. . . . Ich habe vor meinem Abscheiden unter strömenden Tränen Gott aufs Innigste angefleht und vertraue auf seine grenzenlose Barmherzigkeit; er wird mich schon in Gnade aufnehmen. Richtet mich ja nicht, auf daß ihr nicht wiederum gerichtet werdet." Ram hatte gut behaupten, er glaube an das Dasein Gottes; er wurde als ein Atheist verdammt und ein Geistlicher machte Pufendorf für das Schicksal des Studenten verantwortlich. Pufendorf blieb die Antwort nicht schuldig: der sei noch kein Atheist und verleite auch nicht zum Atheismus, der die Unfehlbarkeit der Klerisei nicht anerkenne.

Hohburg

Des Atheismus verdächtig, in Wahrheit aber nur des Abfalls von der orthodoxen Kirche und der Aufrichtigkeit eines frommen Herzens schuldig war Christian Hohburg; er wurde 1607 zu Lüneburg geboren und starb als mennonistischer Prediger zu Altona 1675; er schrieb bald unter dem eigenen Namen, bald verbarg er sich hinter den Pseudonymen Bernhard Baumann, Elias Prätorius und Andreas Säuberlich. Um seiner Ketzereien willen wurde er von jedem Amte, das er gefunden hatte, rasch wieder verjagt, einer der vielen vergessenen Märtyrer der Gewissensfreiheit.

Der Lebenslauf und das religiöse Ringen Hohburgs gäbe einen hübschen Beitrag zur Kulturgeschichte Deutschlands während des Dreißigjährigen Krieges und nach dem Kriege. Wieder einmal hatte sich durch das entsetzliche Erleben die religiöse Erregung gesteigert, aber zugleich der Zorn gegen die lügnerische Kirche. Hohburg war nur einer von den vielen, die an dem Gotte verzweifelten, der von den Theologen gelehrt wurde, und sich ihren eigenen Gott, ihre eigene Religion suchten; er blieb sich nur selber treuer als viele andere. Nur der Haß der Konsistorien konnte ihn zu einem Atheisten machen. Auch ein Freidenker war er nicht eigentlich, obgleich er sich keiner bestimmten Konfession zuzählte und alle bindenden Glaubensartikel verwarf; seine Gegner haben ihn einen Synkretisten, einen Schwenckfeldianer, einen Enthusiasten, einen Wiedertäufer genannt, haben daran

Anstoß genommen, daß er die Irrtümer in jeder Religion mißbilligte und die Juden und Wiedertäufer gegen die Lutheraner in Schutz nahm, daß er in einem oft getadelten Gebete den Krieg nicht so recht als Strafe Gottes behandelte. Im Grunde seines Herzens neigte er der Mystik zu, wäre am ehesten zu den Anhängern Weigels zu rechnen gewesen; er stand aber auch mit Labadie und Antoinette Bourignon in Verbindung und übersetzte einige Schriften der Schwärmerin ins Deutsche. Er drang überall auf Befreiung von äußeren Kirchenformeln; wichtiger als die Wassertaufe war ihm die innere Taufe des Geistes, wichtiger als das ganze „Imputier- und Schmierwerk" das innere Gefühl der Erlösung. Ein Freidenker im Sinne der früheren und späteren Engländer war er schon darum nicht, weil er die Bibel als Wort Gottes verehrte. Mit solchen Anschauungen, nach bitterster Armut seiner Jugendjahre, mit zahlreichen Kindern in Hunger und Elend umhergejagt, fand Hohburg in solcher Zeit der schweren Not überall anhängliche Gemeinden und wurde nur von den rechtgläubigen Theologen verfolgt, die ihm Schriften wie „Das ärgerliche Christentum" und den „Unbekannten Christus" nicht verziehen. Seine Bücher wurden in Deutschland und den nordischen Ländern verboten, eingezogen, ja wohl gar öffentlich verbrannt. Beachtenswert ist es, daß Kirchenpatrone und Fürsten sich oft seiner annahmen, solange sie konnten. Der Herzog von Wolfenbüttel wollte ihn zum Superintendenten ernennen, Hohburg aber schlug die Stelle aus; der Herzog soll lachend gesagt haben: „Der soll's haben und will es nicht; andere wollten's gerne und können nicht."

Werdenhagen

Ähnlich steht es um den gelehrten Angelius Werdenhagen (1579 bis 1652), nur daß dieser seines Zeichens ein Jurist war und schon durch diesen Umstand freier war als der Theologe Hohburg. Er wurde Professor in Helmstädt, dann Syndikus der Stadt Magdeburg, gelangte aber noch vor der Eroberung und Zerstörung der Stadt nach Holland. Er schrieb vielgelesene Bücher über juristische, politische und religiöse Fragen in lateinischer Sprache; auch eine Darstellung der Philosophie von Böhme unter dem Titel „Psychologia vera J.B.T." (Jacobi Böhmii Teutonici), sie ist 1632 erschienen. Das größte Ärgernis erregte er aber durch eine Abhandlung in deutscher Sprache, die (gleichfalls 1632) unter dem Namen Angelus Marianus erschien: „Die offene Herzenspforte zu dem wahren Reich Christi".

Alle diese Eigenbrödler — nur Knutsen nicht — weisen bereits auf die Ketzerei der Pietisten. Das Unrecht, das man einem Werdenhagen und anderen seiner Art allein mit Recht vorwerfen konnte: daß ihnen das Christentum eine ernste Herzenssache war, daß ihnen die Erlösung

durch den Heiland wichtiger war als die kirchlichen Glaubensformeln, die kirchliche Macht oder gar die Einkünfte der Klerisei. Man kann an Christus nicht inbrünstiger hängen, als Werdenhagen es tat. Um so tiefer beklagte er den Niedergang des Protestantismus. „Gewiß ich verwundere mich (Orationes, ich zitiere nach Arnold, III, S. 90), wie einer, der nur seinen Lüsten dienet und seiner Seelen Heil nicht achtet, gleichwohl sich für Christi Diener ausgeben und einen Christen nennen darf." Die Theologen seien die wahren Antichristen, die gelehrten Theologen mit ihrem Aristoteles, den er Narristoteles nennt. In diesem Hasse gegen den heidnischen Klassiker aller Scholastik begegnet er sich noch mit Luther; ketzerischer ist es schon, daß er sich gegen die Philosophie auf Agrippa von Nettesheim beruft. Vollends gegen den Geist der Zeit (doch auch da steht er ja nicht allein) ist seine Verwerfung jedes Versuchs, den Glauben mit weltlichen Waffen zu verteidigen oder auszubreiten; während des Dreißigjährigen Krieges lehrt er, die sogenannten Religionskriege seien gegen die Religion gerichtet; kein Wunder, daß die Prediger, „die den einen Fuß auf der Kanzel und den anderen auf dem Rathaus haben," sich zu seiner Verfolgung zusammenfanden.

Spinozismus in Deutschland

Spinoza war in der literarischen Welt Deutschlands bald nach seinem Tode und schon vorher gut bekannt, wenigstens dem Namen und den Grundgedanken nach, obgleich seine Bücher vor 1802 äußerst selten waren und z. B. noch Schleiermacher über das System Spinozas schrieb, ohne die Werke selbst in der Hand gehabt zu haben. Im Erscheinungsjahre des theologisch-politischen Traktats bereits, 1670, gab es die erste Dissertation gegen den Anonymus, der Denkfreiheit verlangte; es war eine Arbeit von Jacob Thomasius. Bei der Betrachtung von Spinozas Wirkung darf man sich hier und sonst nicht dadurch täuschen lassen, daß die Literaten und die Gelehrten bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein, fast alle sich mehr oder weniger als Gegner Spinozas aufspielen. Die Philosophieprofessoren namentlich mußten damals noch mehr als später ihre Rechtgläubigkeit beweisen oder betonen, weil die Landesherren im protestantischen Deutschland, das für diese Dinge allein in Frage kommt, nach dem bekannten Grundsatze zugleich Religionsherren waren und absolutistische dazu; die Lehre des Spinoza aber galt den Rechtgläubigen für die gefährlichste, die jemals seit Menschengedenken aufgestellt war. Die verrufenste war sie gewiß;*) die Bezeichnungen, mit denen von

*) Eine oft wiederholte, fast sakrale Bezeichnung für die Ethik war „liber pestilentissimus". Spinoza selbst war (wieder oft wiederholt) der Erzbetrüger, der verruchte Teufel. Kortholt und seine Nachahmer spielten bis zum Ekel mit seinen beiden Namen; Benedictus wurde in Maledictus verkehrt und der Familienname mit immer gleichen ungesalzenen

Spinoza und seinen Schriften abgeschreckt werden sollte, bilden ein kleines Schimpflexikon für sich; seitdem es eine Philosophie gab, war noch niemals ein Denker so allgemein für infam erklärt worden. Auch die milderen oder freieren Schriftsteller hielten sich für verpflichtet, dann und wann durch so ein gröbliches Wort der öffentlichen Meinung ihre Steuer zu entrichten, und wäre es auch nur der Ausdruck Gottesleugner gewesen. Vielleicht kam es gerade daher, daß der Name Spinoza sich durch die begleitenden Schimpfwörter, die wie Plakate wirkten, dem Gedächtnisse der Zeitgenossen einprägte und zu den Begriffswörtern Spinozist und Spinozismus (auch wohl spinozizare) weiter gebildet wurde; wir wollen auch nicht übersehen, daß viele dieser Schimpfworte in lateinischer Sprache schablonenhaft dem Schulzank angehörten und so vielleicht nicht immer allzu böse gemeint waren. Daß der Anonymus, der den theologisch-politischen Traktat verfaßt hatte, der abtrünnige Jude Benediktus Spinoza war, erfuhr man in Deutschland 1674.

Das Hauptwerk Spinozas, das ja erst 1677 erschienen war, setzte dem Verständnisse zu große Schwierigkeiten entgegen, um ebenso schnell wie der Traktat bekannt zu werden. Es wurde erst 1692 „widerlegt"; aber erst vier Jahre später brachte Bayles Wörterbuch einen Versuch, an dem tiefsinnigen Werk Kritik zu üben.

Es konnte nicht ausbleiben, daß der Fürst aller Atheisten schließlich der Inbegriff des Atheismus wurde; die Ketzermacherei, die schon Christian Thomasius beklagt, sagte jetzt „Spinozist", wo sie noch vor kurzem allgemein „Atheist" gesagt hatte. Die Behauptung, ein Autor „spinoziziere", genügte, den Mann verdächtig zu machen; wie bei uns noch vor wenigen Jahrzehnten die Beschuldigung sozialistischer Ansichten. Da jedoch gerade durch diese Neuerung in der Gelehrtensprache der Name des Verfemten

---

Scherzen Spinosa geschrieben. (Spinoza, quem rectius Maledictum dixeris, quod spinosa ex divina maledictione terra màledictum magis hominem et cujus monumenta tot spinis (Dornen) obsita vix unquam tulerit.) Die Nachfolger Kortholts, die z. B. über Spinoza und den Teufelsleugner und Cartesianer Balthasar Bekker als „über die beiden Betrüger" schrieben, verglichen diese Freidenker mit Ahitophel und ihre Werke mit großen Dreckwagen. Ein andermal wird Spinoza ironisch der Euclides atheisticus genannt, was seine Anhänger allerdings für ein ernsthaftes Lob nehmen konnten. Und wieder wimmelt es von Wortspielen über den Namen: spinosus spinosae philosophiae et theologiae confarcinator. Zwischendurch weniger grob aber um so boshafter: christianus postliminius oder atheus meticulosus subdolus. In einem Briefe eines Herrn von Boineburg (nicht des Herrn gleichen Namens, der im Leben von Leibniz eine Rolle spielt) ist er ein scriptor nasutissimus et petulantissimus, schlimmer als alle Umstürzler, die jemals in Religion, Politik oder in den Wissenschaften Unheil angerichtet haben. Die Freidenker sprechen nicht, sondern rülpsen (eructant). Und ein Anonymus in schlichter deutscher Sprache: „Dies sind die greulichen Lehren, die entsetzlichen Irrtümer, so dieser ungesalzene Philosophus (mit Gunst zu reden) in die Welt geschissen." Die oben zitierten lateinischen Anwürfe sind oft unübersetzbar.

in aller Munde war, da also die nichtswürdigste Strategie, die des Totschweigens, gegen Spinoza nicht angewandt wurde, da endlich Reisen nach Holland und Frankreich um die Jahrhundertwende zum Bildungsgange der jungen Leute von Stande gehörten, bildeten sich auch in Deutschland infolge und trotz der Angriffe, Kreise, denen Spinoza der liebste Lehrer war. Es mag etwas Übertreibung dabei sein, aber schon 1688 jammert Morhoff, der Polyhistor, darüber, daß solche Bücher überall siegreich sind; und 1702 erzählt eine gelehrte theologische Zeitschrift von den beweinenswürdigen Rissen in den Mauern des evangelischen Jerusalem, die durch die atheistischen und fanatischen (mystischen) Schriften eines Spinoza, Acosta, Hobbes usw. entstanden seien. Und je namhafter der holländische Jude in Deutschland wurde, desto törichter dehnten die orthodoxen Geistlichen den Begriff des Spinozismus aus; der gesamte Pietismus wurde verdächtigt zu spinozizieren, Spener und Christian Thomasius wurden des Spinozismus beschuldigt und einmal — damit das Lachen nicht zu kurz komme — wurde einem neuen Kirchenliederbuche die geistliche Genehmigung verweigert, weil es angeblich spinozizierte. Zu Beginn der Bewegung hatte man den Spinozismus als aufgewärmten Kohl verächtlich zu machen gesucht, hatte Bücher veröffentlicht unter dem Titel „Spinozismus ante Spinozam"; jetzt müßte man schon den Titel wählen „Spinozismus post Spinozam".

Es gab also endlich auch in Deutschland Anhänger des Phantheismus und des Deismus; dabei darf aber weder übersehen noch verschwiegen werden, daß diese Bewegung in Deutschland zunächst — für zwei Menschenalter — weder für das eigene Volk noch gar für das ganze Abendland auch nur entfernt eine ähnliche Bedeutung hatte, wie sie das Freidenkertum etwa in Holland, in England und in Frankreich gewonnen hatte. In Holland war die Toleranz trotz der Geistlichkeit Wirklichkeit geworden, in England kämpften die berühmtesten Schriftsteller und die glänzendsten Staatsmänner für die Toleranz, eher gegen einzelne Bischöfe als gegen die Regierung, in Frankreich bereitete sich unter der Regence das Zeitalter Voltaires vor: die Machthaber waren selbst gottlos und verrieten immer ihr schlechtes Gewissen, wenn sie den Aufklärern Widerstand leisteten. In Deutschland aber war die amtliche Theologie und Philosophie strenggläubig, unduldsam und dumm. Wohl wirkte damals in Deutschland, von ganz Europa bewundert, der in allen Wissenschaften gelehrte und in vielen durch seinen Scharfsinn überlegene Leibniz; aber auch Leibniz hielt es für klug und recht, den Spinozismus und den Deismus hochmütig abzulehnen. In einer erst spät bekannt gewordenen Widerlegung meint er, Spinoza habe dort angefangen, wo Descartes aufhörte: im Natura-

lismus; und unter „Naturalismus“ verstand damals alle Welt einen atheistischen Naturalismus oder Materialismus. In der gleichen „Refutation“ übt er an Wachters „Elucidarius“ eine scharfe Kritik, die sich doch wieder gegen Spinoza richtet. Wir wissen auch, daß Leibniz den Skeptizismus von Bayle bei jeder Gelegenheit bekämpfte und von dem Deisten Toland mit Geringschätzung sprach. Wir werden bald erfahren, wie auch nach Leibnizens Tode die amtliche deutsche Philosophie vom Deismus und vom Spinozismus abrückte, um ihren Frieden mit der Kirche zu schließen.

Rechtgläubige Fanatiker, die eine Geschichte des Atheismus schrieben, begingen meist den Fehler, jeden Ketzer, jeden Andersgläubigen zu den Gottlosen zu rechnen; der entgegengesetzte Fehler wäre fast noch größer, wenn man nämlich, vom Standpunkte eines Ungläubigen aus, jeden Ketzer auch nur für einen Freigeist erklären wollte. Der Haß darf blinder machen als die Liebe; die freie Forschung muß sich unbedingt der historischen Wahrheit beugen. Besonders schwierig ist es, in das Seelenleben derjenigen Männer hineinzublicken, die sich bei den Lehren ihrer Kirche nicht mehr befriedigt fühlten und aus ihrem inneren Bedürfnisse heraus ein ganz eigenes und persönliches Verhältnis zu dem überlieferten Gotte herstellten; hinter ihrem Zweifel barg sich oft die innigste Inbrunst des Glaubens; so konnten sie bei ihren Gefolgschaften ebenso leicht die Zerstörung wie die Wiederbelebung des alten Glaubens fördern. Das erfuhren wir bei den gottseligen Mystikern des Mittelalters, das erfahren wir jetzt gegen 400 Jahre später, bei den Pietisten; beide Bewegungen sind nicht, wie oft gesagt wird, deutschen Ursprungs, aber beide sind in Deutschland tiefer als anderswo ins Volk gedrungen und haben darum in Deutschland stärker als anderswo den Boden für eine Art gemüthafter Freigeisterei vorbereitet.

Gottfried Arnold

Für uns kommt hier zunächst Gottfried Arnold in Betracht, der eine große Zahl theologischer Schriften in pietistischem Sinne schrieb, aber eigentlich nur noch durch seine „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte“ (1700) berühmt blieb; wesentlich ist für uns, daß er durch dieses Buch und durch sein persönliches Vorbild entscheidenden Einfluß gewann auf Johann Konrad Dippel (den Christianus Democritus), der auch, wie wir bald sehen werden, vom kirchlichen Pietismus ausgegangen war und dennoch über einen gemütlich-freien Pietismus hinweg bis dorthin gelangte, wo nur schwer ein Unterschied von rationalistischer Freigeisterei zu entdecken ist. Es wäre eine der schwierigsten aber auch lohnendsten Aufgaben der psychologischen Religionsgeschichte, im einzelnen zu zeigen, wie der gleiche Anfang verschieden geartete Menschen zu einer überfrommen

Vereinigung mit Jesus Christus (Pietismus) führen konnte oder zu einer Leugnung der Gottheit Christi; wer diese Aufgabe lösen wollte, müßte dem Socinianismus nachgehen, der wirklich bei Menschen der Sehnsucht in einer verzweifelten oder beseligenden Anklammerung an das menschliche Christusideal mündete, bei Menschen des Verstandes in der jüngsten Form des Arianismus: war Christus nicht mehr Gott, so waren diese Anhänger einer zuerst christlich gefärbten Naturreligion keine Christen mehr, so waren sie allerdings für die Kirche den Atheisten, Juden und Türken gleichzusetzen. Ich möchte noch darauf hinweisen, daß um diese Zeit, an der Wende des 18. Jahrhunderts, die Verteidigung des Mohammedanismus im Abendlande noch beliebt wurde („Nathan der Weise“ ist in jeder Beziehung der höchste Punkt dieses Weges), daß insbesondere auf die Übereinstimmung zwischen Socinianismus und Koran (meines Wissens zuerst von la Croze) hingewiesen wurde.

Wir sind gewöhnt, die Betrachtungsweise, die eine Erscheinung nicht dogmatisch aburteilt, sondern aus der geschichtlichen Entwicklung als eine Notwendigkeit zu erklären sucht, erst für das 19. Jahrhundert anzunehmen, erst für die letzten 100 Jahre von einer sachlichen Rechts-, Sprach- oder gar Religionsgeschichte zu sprechen; da ist es nun sehr merkwürdig, daß Gottfried Arnold die unzähligen Ketzergeschichten „vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688“ nicht nur pragmatisch, also vorurteilsfrei betrachtet, als ursächlich bewirkt, sondern sich dieses untheologischen Gesichtspunktes schon völlig bewußt ist. Das ist aus seiner Vorrede (vom 1. März 1697) deutlich zu ersehen. Der Verfasser habe keine neue Gelegenheit zu Zank und Streit über die Lehrsätze geben wollen, vielmehr die Tatsachen „vermöge der rechten Art einer Historie“ als gewisse vergangene actiones ansehen und erzählen. „Gestalt man weder befugt noch gesinnet, viel weniger zu zwingen wäre, sich diesfalls außer den Schranken der Historie zu begeben, zumalen es ohnedem die ganze Historie ausweist, was für Bosheit, Irrtum, Unfug und Verderben aus solchen Wortkriegen erfolget sei.“ Er habe sich nicht einfallen lassen, irgendeine religiöse Sekte für unschuldig und dem Urchristentume ähnlich auszugeben; nicht einmal darauf habe er sich eingelassen, wie bisher meist in den Kirchengeschichten einen bestimmten Gegner wie den Papst scheußlich abzumalen (wie doch noch nachher von fast allen englischen Deisten geschah) und zu diesem Zwecke den ganzen übrigen Bericht zu verfälschen. Das große Gebot der Liebe sei nicht an eine sichtbare Kirchengemeinde gebunden, sondern unter allen Völkern der Welt zu finden. Wo die wahre Kirche zu suchen, das sei schwierig, „nachdem ein jeder nach seinen Neigungen und Interesse seine ihm angeborene Religion darunter verstanden

haben will". Übrigens hat Gottfried Arnold sein Buch absichtlich und bewußt in seiner deutschen Muttersprache geschrieben, damit nicht nur Schulgelehrte selbst urteilen können; es mache zwar die Schar der Ungläubigen, der Spötter, derer, die ohne Gott leben, bereits den größten Haufen in der Welt aus, man möge aber aus dem allgemeinen Verderb der Christenheit keine Entschuldigung für den Atheismus hernehmen. Sehr beachtenswert ist noch der Schluß der Vorrede, wo Arnold sich ausdrücklich zu der Gottheit Christi bekennt, entgegen dem Kapitel, in welchem er Arianer und Socinianer scheinbar verteidigt habe; das sei nur dadurch gekommen, daß ein Teil der Handschrift verloren gegangen sei. Wo immer zwischen einem Vorworte, einer Widmung, einer Nachschrift u. dgl. und dem Buche selbst ein Widerspruch zu finden ist, da mag man im Vorworte u. dgl. menschliche Rücksichtnahmen voraussetzen, selbst bei dem ehrlichen und tapferen Gottfried Arnold.

Dessen Lebenslauf ist uns, abgesehen von der ganz kurzen Skizze einer Selbstbiographie, von seinen Gesinnungsgenossen überliefert worden; er blieb in den engen Verhältnissen eines deutschen Hofmeisters und Predigers zu einer Zeit, da seinesgleichen schon in Frankreich und England eine Rolle im Staate spielten; er beschuldigt sich selbst, das Laster des Ehrgeizes sei in ihm gewaltig aufgeblasen worden, dieweil er zu zwanzig Jahren Magister wurde. Er wurde 1666 zu Annaberg im Erzgebirge geboren, sein Vater war ein armer Schulmeister. Er war noch nicht 13 Jahre alt, als er schon fremde Kinder unterrichten mußte, um sein Brot zu verdienen. Und Hofmeister wurde er wieder, nachdem er die Magisterwürde erlangt hatte; er soll seinen Hausgenossen, also wohl auch seinen Zöglingen, durch sein ewiges Ermahnen unerträglich gewesen sein. Als Hofmeister lebte er zuerst in Dresden, wo er sich dem Oberhofprediger Spener anschloß, der damals schon — und mutiger als nachher — seine pietistischen Konventikel gegen die altgläubigen Theologen verteidigte. Als Schriftsteller machte sich Arnold zuerst 1796 durch ein Buch über den Glauben der ersten Christen bekannt. Während er darauf an seinem Hauptwerke arbeitete, eben der Kirchen- und Ketzergeschichte, entschloß er sich zu einem Schritte, der uns den Mann in seiner ganzen einfachen Größe zeigt. Er war 1697 als Professor der Geschichte nach Gießen berufen worden und legte die Professur nach einem Jahre wieder nieder, weil ihm die geistige Wiedergeburt ein heiliger Ernst war und weil er weder mit den Studenten noch mit den Professoren auf die Dauer zusammenleben konnte. Seine eigene Erklärung über die Gründe, die ihn aus der viel beneideten Stellung trieben (1699), sind ein Dokument seines Charakters. Zwei Seelen wohnten ach! in seiner Brust; bald zog es ihn, einzig und allein seinem inneren Be-

dürfnis nach Wahrheit zu leben, bald lockte es ihn, durch seine philologischen Kenntnisse zu glänzen. Nach einem Kirchenamte strebte er damals nicht, weil er bei dem tiefen Verfall der sogenannten Christenheit sich nicht einmal zu den äußeren Zeremonien bequemen konnte; da wurde er überredet, seine Fähigkeiten just zur Erklärung des Kirchenverfalls anzuwenden, zur Reinigung der überall verfälschten Kirchengeschichte. Kaum aber hatte er sein Amt angetreten, als der alte Ekel und Überdruß an der toten Gelehrsamkeit zu einer wahren Seelenangst bei ihm wurde. „Der Ekel vor dem hochtrabenden ruhmsüchtigen Vernunftwesen des akademischen Lebens wuchs täglich und das Geheimnis der Bosheit, so in mir und anderen lag, wurde zu einem heftigen Entsetzen nachdrücklich entdeckt.“ Er hielt das Leben des heimlichen Ehrgeizes und der Bauchsorge nicht aus; er verachtete sich selbst, auch wenn er es vermied, an den Gastereien seiner Kollegen teilzunehmen. Geringere Beweggründe kamen hinzu.

Als Prediger fühlte sich Arnold offenbar freier oder unabhängiger; es hing allerdings vom Belieben des Landesherrn ab, ob so ein Pietiste die Kanzel besteigen durfte oder nicht, und er hatte auch sofort in Quedlinburg Schwierigkeiten, aber dann fand er einige Ruhe in Eisenach (1700—1705) und wurde endlich von dem ersten Könige von Preußen (nach kurzem Dienst in Werben) zum Pastor und Inspektor von Perleberg ernannt. Man scheint es ihm in pietistischen Kreisen ein wenig übel genommen zu haben, daß er, der doch das Lehramt verschmäht hatte, eine so ansehnliche Stellung annahm, vielleicht gar nur, weil er gegen seine spiritualistischen Grundsätze eine Ehe geschlossen hatte, eine recht gottgefällige Ehe mit einer Pastorentochter, doch immerhin eine Ehe, die Gott mit Kindern segnete. Er war seit einem Jahre krank gewesen, als er am 30. Mai 1714 starb, nicht viel über ein Jahr nach dem Regierungsantritte des Soldatenkönigs. Ich erwähne dies darum, weil berichtet wird, die letzte Ursache zu seinem Tode sei Zorn und Schreck darüber gewesen, daß Soldaten während der Kommunion in seine Kirche eindrangen, um junge Leute mit Gewalt zum Kriegsdienste herauszuholen. Für seine unkirchliche, fast möchte man sagen pantheistische Gesinnung spricht ein Bericht über eines der letzten Worte auf seinem Sterbebette. „Nachdem er etwas zu seiner Erquickung zu sich genommen, so sprach er: Ich esse Gott in allen Bissen Brot! Er schmeckte in dem Genuß der irdischen Speise, wie gut, süß, kräftig und heilsam das ewige göttliche Wort und Wesen sei.“ Er war nur 48 Jahre alt geworden. Es fehlte nicht an pietistischen Gedächtnisreden und gut gemeinten Gedichten.

Man muß bei Arnold so scharf als möglich unterscheiden zwischen seiner Herzensneigung, die ihn wie andere Pietisten zu einer einfältigen

Nachfolge Jesu Christi trieb, und seinen geschichtlichen Studien, die ihn alle Ketzermacherei rücksichtslos verurteilen ließen, so daß seine Ketzergeschichte zu einer Grundlage der Duldsamkeit und (halb gegen seinen Willen) der Religionskritik wurde. Nur ein frommer Pietist konnte wie Arnold, als seine beiden Kinder im Alter von fünf und von zwei Jahren rasch nacheinander starben, ihnen so entsetzlich freudige Verse nachschicken wie:

> „O Sieg! o starker Sieg! Wenn Kinder triumphieren
> Und trotzen Sünde, Tod, Höll', Satan, Fleisch und Welt,
> Und was sich sonst der Seel' verführisch zugesellt."

Kirchen- und Ketzergeschichte

Aber nur ein pietistischer Freigeist, wie Arnold als Historiker war, konnte sich die Aufgabe stellen, in seiner Ketzergeschichte zu beweisen: daß mancher erleuchtete Mann wie Jesus selbst verketzert worden sei, daß die Kirchenvorstände meist die eigentlichen Verfolger der wahren Christen gewesen, daß auf den Konzilien und Synoden zanksüchtige Leute gesessen haben, daß nicht die große Menge der Verfolger, sondern die kleine Herde der Verfolgten die wahre Kirche gewesen sei. Man achte darauf, daß nur 13 Jahre nach der Ketzergeschichte das Freidenkerbuch von Collins herauskam und daß nun die Freidenker in England, Holland, Frankreich und Deutschland aus der Ketzergeschichte Arnolds noch viel mehr herauslasen, als er hineingeschrieben hatte. Er hatte aus allen seinen Angriffen gegen die jeweils herrschende Kirche etwa den Schluß ziehen wollen, daß der Einzelne sich um Dogmen und Vorschriften nicht zu kümmern brauche, daß er seinen eigenen und persönlichen Weg zur Wiedergeburt suchen müsse. Die Deisten und Freidenker jedoch, die ein positives Religionsbedürfnis nicht besaßen, lasen nur: daß es von Anfang an ein reines Christentum nicht gegeben habe, daß die Kirchenvorstände von alters her und bis zur Gegenwart nur darauf aus waren, „sich und die ihrigen bei Ehren und Autorität, Bequemlichkeit, Einkünften und anderen Vorteilen zu erhalten, daß die vermeinten Geistlichen ärger als Tyrannen oder Bestien wider die Unterdrückten gewütet, daß der Ehr-, Geldgeiz, Eigensinn, Grimm, Rachgier, Neid, Lästergeist" aus den Schriften der Ketzermacher deutlich zu sehen sei; daß die großen Herren der Kirchengewalt zur Zeit der Apostel selbst als schändliche Ketzer erkannt worden wären, daß die Ketzerei ein erdichteter Popanz sei, eine Larve oder ein Non-ens, ein klerikalischer Staatsstreich, eine Grundsäule der ungeistlichen Souveränität. Was von Konsistorien, Inquisitionen usw. gegen das Recht ganzer Gemeinden geschehen sei, habe der Wahrheit unersetzlichen Schaden zugefügt. Vor allem aber habe niemand ein Recht gehabt, „über und neben der Heiligen Schrift noch gewisse Symbola, Bekenntnisse, Artikel und Sätze"

aufzustellen, dieselben den anderen als Normen des Glaubens anzupreisen und aufzudrängen. Daß endlich die heimliche Absicht der Ketzermacher nur zu oft gewesen sei, Einkünfte und Pfründen zu gewinnen oder zu behalten.

Alle diese Punkte werden von Arnold in den „Allgemeinen Anmerkungen von denen Ketzer-Geschichten" nur als Fragen aufgeworfen; aber Arnold bemerkt selbst, daß gescheite Leute seine Meinung leicht verstehen können. Er fügt dennoch eine Beantwortung dieser Fragen hinzu und trägt da noch lebhafter und deutlicher als in dem gelehrten Werke selbst vor, worin die Richtung oder der Geist seiner Arbeit bestehe. Und er führt eine große Zahl angesehener Theologen als seine Eideshelfer für die Behauptung an: daß man viele sogenannte Ketzer nicht verstanden und darum verurteilt habe. Hundert Stellen werden zitiert, die sich gegen den Geiz und die Herrschsucht der Geistlichen richten, gegen die Priester, die sich untereinander beißen und zanken wie die Fleischerhunde. Man habe aus Wut den Ketzernamen so gemein gemacht, daß es jetzt fast eine Ehre sei und keine Schande, so zu heißen. Man habe, wo man den frommen Menschen keine aufrührerische Gesinnung gegen den Staat vorwerfen konnte, einfach die Religion zum Vorwande genommen und gerufen: der Kerl hat keine rechte Religion. Wer recht gottselig lebe, werde verächtlich ein Quäker genannt; wer sich der ernstlichen innerlichen Gottseligkeit ergebe, ein heimlicher Papist oder Weigelianer. (Es ist bemerkenswert: Arnold läßt keine Gelegenheit vorübergehen ohne kräftig zu sagen, daß die Lutheraner und Calvinisten es noch weit schlimmer treiben als einst die Papisten, daß man lieber unter Papisten wohnen möchte als unter der Bosheit der Pastoren.) Mit einer Innigkeit des Herzens, die wir bei den staatsrechtlichen Toleranzpredigern in England, Holland und Frankreich vergebens suchen würden, wird Duldung verlangt für jede Meinung, auch für jeden Irrtum. Das gegenseitige Beschimpfen (Luderana, Papasini oder Papstesel, Sauiten) müsse aufhören; aus den zahllosen Zankbüchern solle man einen Scheiterhaufen bis an den Himmel machen und durch Feuer vertilgen. Ohne diese Zanksucht der herrschenden Kirchen hätte manche Abweichung vom älteren Glauben nicht zu der Stiftung einer Sekte geführt, wäre nicht die Gottlosigkeit gestützt worden. Und Arnold unterläßt nicht seine Leser zu ersuchen, den allgemeinen Geist seines Buches immer im Auge zu behalten und sich der vorausgeschickten Grundsätze bei den einzelnen Ketzergeschichten jedesmal zu erinnern.

Es ist beschämend für die deutsche Kultur und Selbstachtung, daß Männer wie dieser Arnold bei uns nur den Fachgelehrten bekannt sind, kaum dem Namen nach den Gebildeten, ganz unbekannt dem Volk. Wäre

er ein Franzose gewesen, er wäre (auch bei uns) ein Ruhm Frankreichs. Nicht anders steht es um seinen Schüler Johann Konrad Dippel, der unter dem Spitznamen Christian Demokritus viele wunderlich betitelte und lebhaft geschriebene Bücher und Büchlein herausgab. Ein ausgesprochener Feind der christlichen Kirche, ein inbrünstiger Anhänger von Jesus.

Konrad Dippel

Dippel, 1673 unweit Darmstadt geboren, war zeitlebens eine unausgeglichene Natur, bald tief versunken in der Nachfolge Christi, bald von dem Ehrgeiz eines Erfinders und Religionsstifters umgetrieben. In Gießen bewarb er sich um den theologischen Magistertitel. Es kam dabei zu einer der üblichen Disputationen und Dippel machte kein Hehl daraus, daß ihm der ganze scholastische Betrieb mit seinen erfahrungslosen Berufungen auf Aristoteles und Platon, mit seinen leeren Wortspaltereien zuwider war, daß er nur physische oder geistige Erfahrung als Grundlagen der Forschung anerkannte. Er bekam keine Anstellung.

So von der Theologie zurückgestoßen, versuchte er es mit den okkulten Wissenschaften der Chiromantie und Astrologie und ließ sich auch gern als Prediger hören; seine Predigten waren so unkirchlich, daß er schon damals für einen Pietisten gegolten hätte, wenn er nicht nach wie vor durch seine Lebensweise aufgefallen wäre, als ein „Galanthomme und ansehnlicher Stutzer"; er war ein Renommist und wohl auch ein Schuldenmacher geworden. Der große runde Predigerkragen drückte ihn wie ein Mühlstein. Er scheint von gottloser Frömmigkeit nicht weit entfernt gewesen zu sein. Er war ein skeptischer Mystiker.

Der Schauplatz dieser seiner Übergangstätigkeit war zunächst Straßburg; Dippel mußte es plötzlich verlassen, weil bei einer der häufigen Studentenraufereien ein Student ums Leben kam, er irgendwie an der Sache beteiligt war und bei seinem wüsten Treiben von einer gerichtlichen Untersuchung alles zu befürchten hatte. Er entkam nach Darmstadt und ging von da wieder nach Gießen; an beiden Orten suchte er jetzt erst Anschluß an den Pietismus, aber immer noch nicht als ein Wiedergeborener, sondern nur — nach seinen eigenen Worten — um einer fetten Station und einer favorablen Heirat willen, zu der es aber nicht kam.

Bald wurde ihm, der den Pietismus zuerst heuchelte, die echte Erleuchtung; ein Überblick über sein ganzes Leben und Wirken läßt keinen Zweifel daran übrig, daß Dippel bei seinem Berichte über dieses Ereignis durchaus ehrlich war; wir werden nur nicht vergessen dürfen, daß vorher und nachher Skepsis und Mystik um seine Seele stritten, daß Dippel sich mit den Jahren immer mehr, und immer ehrlich, aus einem unkirchlich frommen Pietisten zu einem rechten Rationalisten entwickelte. Der Helfer in seiner Seelennot war der prächtige Gottfried Arnold.

Schon Spener hat durch Aufrichtung des deutschen Pietismus, dann Arnold durch seine überall nachwirksame Verteidigung fast aller und jeder Ketzerei stärkeren Einfluß geübt als der eigentlich immer einsame Dippel, aber es darf nicht übersehen werden, daß die engen deutschen Verhältnisse sowohl den ängstlichen Spener als den tapferen Arnold zu Kompromissen mit der Kirche zwangen, während Dippel zeit seines ganzen unsteten Lebens fest blieb in der leidenschaftlichen Bekämpfung der Orthodoxie, die er in dem Titel einer seiner Flugschriften einmal „orcodoxia" nannte, was doch wohl „Glaube des Orkus" heißen sollte.

Gleich nach seiner „Wiedergeburt" gab er das erste seiner Pamphlete gegen die Orthodoxie heraus: „Das gestäubte Papsttum" und bald darauf „Wein und Öl in die Wunden des gestäubten Papsttums"; die erste Schrift konnte bei den Lutheranern, wenn sie irgend freier dachten, noch Verteidiger finden, die zweite nicht mehr. Ich bemerke gleich hier, daß Dippel, der eingeschworene Feind des Luthertums, ganz gewiß in zwiefacher Beziehung ein Schüler oder Nachfolger Luthers war. In seiner Sprache, die sich offenbar an der Luthers gebildet hat und in den besten Streitschriften nicht allzuweit hinter ihrem Muster zurückbleibt. Sodann in Dippels Tatkraft; wozu Luther von seinem Dämon getrieben wurde, das setzte sich Dippel bewußt und darum erfolglos zum Ziele: der Stifter einer neuen Religion zu werden. An Furchtlosigkeit gab er seinem starken Vorbilde gewiß nichts nach. Er will seinem Landgrafen überall gehorchen, nur nicht bei den Befehlen, „die in den Circ des Gewissens laufen".

Die überaus zahlreichen Pamphlete, die Dippel in den nächsten Jahren weiter hinausschleuderte, richten sich zunächst nur gegen die Orthodoxie; langsam ändert sich die Angriffsweise, bis Dippel endlich gegen den kirchlichen Pietismus für einen unkirchlichen Separatismus eintritt. Die Gegner waren nicht im Unrecht, wenn sie behaupteten, aus der Unkirchlichkeit Dippels wäre zuletzt Unchristlichkeit geworden; und doch durfte Dippel bis zu seinem Tode glauben, er hätte seinem Heiland sein „Jawort" niemals gebrochen.

Von den Pamphleten Dippels werde ich durch wörtliche Mitteilungen aus einer kleinen Gruppe (der Jahre 1703 und 1704) eine bessere Vorstellung geben als durch eine abstrakt gehaltene Inhaltsangabe. Ich kürze natürlich nicht nur die Inhalte, sondern auch die endlosen Titel, die nach der Sitte der Zeit (nicht nur in Deutschland) förmliche Programme sein wollen.

Dippel, der 1703 schon wieder mit alchimistischen Arbeiten beschäftigt war, klagt in einem „poetischen" Vorworte, daß ihn ein Professor gezwungen habe, sein unmutiges Schweigen zu brechen und mit den von Kohlenstaub geschwärzten Fingern zur Feder zu greifen. „Hier war es hohe Not, dem

Pindusvolk zu zeigen, daß der gelehrte Sack zwar hange an der Wand, doch daß zuweilen noch, wann Gegengrillen steigen, im Brunnen Pegasi sich wasch die schwarze Hand." Der Gießener Professor, der der studierenden Jugend Spreu für Weizen verkaufe, habe ihn herausgefordert. Er, Dippel, bewürdige alles, was er auf Universitäten gelernt, nicht einmal mit dem Namen einer weltlichen Erudition, viel weniger einer Theologie. Die akademische Theologie des Professors habe seit fast anderthalb Jahrtausenden das Christentum vergiftet, die Liebe verschwinden machen, habe die Gemüter der Zuhörer in Argwohn, Neid und Haß gegen die aufgewiegelt, die dem Ketzermacher nicht die Füße küssen wollen. Der Professor biete den Studenten nur wurmstichige Ware, die sie doch hernach wiederum verspeien müssen. Man antworte ihm, das Amt eines Professors sei, die Leute gelehrt zu machen, nicht sie fromm zu machen. Aber die wahren Erfordernisse eines Theologen könnten nur vom Heiligen Geiste mitgeteilt werden. Was auf der Universität getrieben werde, mache ebensowenig einen Theologen aus als die Kunststücke eines Taschenspielers einen Gelehrten. Kein Theologe habe über die Schrift ein besseres Urteil. Man schreibe aber ein Büchlein nach dem anderen und ein Rabbi gratuliere nachher dem anderen zu solchem Gauklerkram. Zur Erklärung der Schrift brauche man weder Logik noch Geographie noch Chronologie, wie denn das Jahr der Geburt Jesu ohne Gefahr für unsere Seligkeit unbekannt sei. Höchstens die Geschichte sei einem Studenten der Theologie zu empfehlen, aber nicht so wie sie auf den Universitäten behandelt werde, wo ein jeder aus den alten Schriften herausliest, was zu dem Kram seiner Sekte dient; erst Gottfried Arnold habe angefangen, die Historien mit unparteiischem Auge zu betrachten; der aber werde keinen Platz finden auf den Hochschulen, auf welchen die Studenten glauben und nicht sehen müssen, ausgedroschenes Stroh überdreschen müssen. Der Gipfel sei es aller akademischen Torheit, die Lehre der Theologie an die nichtswürdigen Disziplinen der Logik und der Rhetorik binden zu wollen; Aristoteles sei ein Narr gewesen. Der ganze Kram der lutherischen Gottesgelehrtheit sei Sache des Gedächtnisses. Ein wahrer Nachfolger der Apostel sei Tauler gewesen. Die Reformation sei schon von den Waldensern, den armen Brüdern von Lyon, von Wiclif und Hus gefordert worden; und unter den ungelehrten Wiedertäufern seien mehr Fromme gewesen als unter den Lutheranern und Calvinisten, die Religionskriege der rechtgläubigen Kirchen nicht heiliger als die Abwehr der Wiedertäufer zu Münster. (Auch die ersten, ungelehrten Quäker werden verteidigt.) Die Professoren, solange sie für die Aufsätze ihrer Väter streiten, seien notwendig blinde Leiter der Blinden. Endlich wird eine Klassifikation der Wissenschaften aufgestellt

nach dem Grundsatze: alles Wissen müsse entweder dem äußeren oder dem inneren Menschen nützlich sein. Dem inneren Menschen komme die wahre Theologie zu Hilfe oder der freie Geist, der zum göttlichen Bilde gelange. Dem äußeren Menschen die Arzneikunst, die unterstützt werde von der Physik, insbesondere von Astrologie, Chemie und der natürlichen Magie. Der Mensch als Bürger brauche die Mathematik mit allen ihren Nebenzweigen (wozu Musik und Poesie zu rechnen), auch Geographie und Geschichte. „Alles übrige von der akademischen Gelehrtheit findet unter den Realdisziplinen keinen Platz und ist vom Geist des Irrtums aufgebracht, die Leute ums Geld zu beäffen, schaffet auch unter den Menschen so viel Nutzen als das Kartenmacherhandwerk, nämlich die Zeit und Unkosten liederlich zu verschwenden. Hierher gehören die drei geschminkten Huren: die Metaphysik, Logik und Rhetorik." Womöglich noch gröber möchte Dippel gegen die Moralphilosophie und die Jurisprudenz werden, wenn er nicht böse Folgen für sich fürchtete.

Die Ketzerei steigert sich schon zur Unchristlichkeit, wenn gesagt wird, die Amtstüchtigkeit der Lehrer beruhe auf dem Geiste allein. Die Zeit sei schon geboren, in welcher die verworfenen Ketzer so großes Ansehen haben wie die theologischen Fakultäten. Solange der Professor neben der Salbung des Geistes noch die stinkenden Extremente des närrischen Aristoteles empfehle, solange sei der Geist des Irrtums in ihm. Die Professoren bekommen das Geld, das zuvor dem Volke durch Soldaten und Schergen erpreßt worden ist, ins Haus geschickt und wagen es dann die Männer anzugreifen, die sich ein Gewissen daraus machen, gestohlen Brot zu essen oder mit nichtswürdiger Ware die Leute zu betrügen. Natürlich verteidigt eine solche wollüstige Geistlichkeit das Recht der Obrigkeit, von den Armen Geld zu erpressen. Die Universitäten seien offenbar Seminarien aller Laster und Torheiten. Der Student lese besser und sparsamer in Büchern, was in den Kollegien vorgetragen werde. „Darum erwählte ich nach meinem damaligen Zustande lieber den Dukaten, den ich alle halbe Jahr dem Professor hätte zahlen müssen, zum Kegelschieben oder zu einem Glas Wein anzulegen, davon doch der Leib noch in seiner Gesundheit einigen Vorteil gezogen."

In einer „Schlußrechnung" von 1704 wird, nur noch bitterer, die Geistlichkeit verspottet, die in ihrem Amte wie in einem Handwerke ihr Brot verdiene; man habe ihm von der Kanzel sein Goldmachen und seine Schulden vorgeworfen; viel schimpflicher sei es aber, wenn Prediger sich Geld bezahlen lassen, bevor sie bei einer Leiche ihre Pflicht tun. Man verleumde ihn: er habe großen Herren mit seiner angeblichen alchimistischen Kunst ansehnliche Summen aus dem Beutel geschwatzt, geborgt und nicht

bezahlt, habe also alle Ursache, sich mehr über das alchimistische System zu ereifern als über theologische Systeme. Jawohl, er habe als ein „Gern-Goldmacher" seine große Hoffnung verloren. Er habe ehrlich gearbeitet, wie denn dem Chemiker besonders die Bezeichnung Laborant gegeben werde. Gold zu machen, sei durch Gott und die Natur möglich. Er habe sein eigen Brot essen wollen und in seinem Gewissen geglaubt, „es sei ein legitimierter Diebstahl, mit der Zunge und der Feder den Leuten das Geld abzugaukeln und doch weder ihrer Seele noch Leib damit einigen Nutzen zu schaffen". Was er sonst gelernt habe, sei nichtswürdiges Gezeug gewesen. Hätte er aber wirklich die caprice gehabt, große Herren durch die Goldmacherkunst reich zu machen, so hätte er dadurch vielleicht die armen Untertanen erleichtert, die heute oft kaum so viel aufbringen können, wie die Musketiere bei der Exekution verzehren. Das Mißlingen sei nicht seine Schuld allein gewesen. Übrigens habe er kaum so viel Geld empfangen wie manche Männer von den großen Herren als jährliche Pension für ihr Mundwerk erhalten, die Geistlichen nämlich, die sich für bewährte Goldmacher im Geistlichen ausgeben. Das System der kirchlichen Nahrungsordnung sei jedenfalls verwerflicher als die Alchimie; wenn die verordneten Herren der Kirche alles das zurückerstatten müßten, was sie durch List und Gewalt dem Nächsten abgezwackt, dann wolle er mit seiner Goldmacherkunst seine und ihre Schulden bezahlen.

Dippel weiß in diesen Blättern auch schon ganz gut, worin seine größte Verwegenheit bestanden habe: daß er in seiner Freiheitsliebe auch die pietistische Kirche als Kirche nicht mehr anerkenne. Wir werden gleich sehen, wie er verstanden werden muß, wenn er ausruft: „Wann ich eine gemalte Katze nicht für einen Löwen will erkennen, so verwerfe ich deswegen noch nicht alle Gemälde."

Alchimie

Die Goldmacherkunst, um deren willen Dippel sich hier und anderswo so ehrlich verteidigt, spielt in seiner Lehre nur eine geringe Rolle, eine viel wichtigere in seinen äußeren Lebensschicksalen; und darum mag sie uns noch einen Augenblick beschäftigen. Dippel besaß den Drang zum Kirchenreformator, meinetwegen zum Religionstifter, mit dem Rechte, das nach der Lehre der Quäker und der Pietisten jeder Laie besaß; nach seinem weltlichen Berufe jedoch war er Arzt und Chemiker, also an der Wende des 18. Jahrhunderts selbstverständlich ein Alchimist, ein Mann, der den Stein der Weisen suchte, um (nach der fast allgemeinen Wissenschaft jener Zeit) unedle Metalle in Gold verwandeln zu können. Ich habe eben absichtlich von der allgemeinen Wissenschaft der Zeit gesprochen, nicht nur von einem allgemeinen Glauben. Dippel durfte noch in Gießen mit dem besten Gewissen Zeit und Geld an chemische Versuche wenden, durfte mit

dem besten Gewissen eine sehr große Summe aufnehmen, um sich in der Einsamkeit eines Landgutes ein Laboratorium einzurichten; er durfte die endliche Verwandlung von Blei in Gold mit der gleichen wissenschaftlichen Zuversicht erwarten, mit der etwa heute auch ganz realpolitische Physiker (wie Werner Siemens) auf die synthetische Herstellung von Eiweiß aus anorganischen Stoffen gerechnet haben. Man darf zugeben, daß die Alchimie, damals schon im Übergange zur Chemie, in schwärmerische Köpfe leichter Eingang fand, daß religiöse und physikalische Mystik sich berührten; aber gerade Dippel war kein Phantast und vollzog in seinem Verstande eine reinliche Scheidung zwischen der moralischen Wiedergeburt und dem rein praktischen Nutzen der Goldgewinnung. Er war überhaupt nicht wundersüchtig; in dem beispielmäßigen Leben Jesu waren ihm die Wunder eine Nebensache und die Erfüllung seiner alchimistischen Hoffnungen wäre für ihn erst recht kein Wunder gewesen, sondern nur eine Erfahrung mehr. Man mag darüber lächeln, aber Dippel war im Grunde seiner Seele davon überzeugt, sowohl als Alchimist wie als Pietist auf dem Boden der Erfahrung zu stehen.

Wie dem auch sei, als Feind der rechtgläubigen Kirche und gar als Kritiker der pietistischen Kirchlein wurde Dippel überall verfolgt, als Arzt und als Alchimist wurde er berühmt bei Hoch und Nieder. Eben als er die erwähnten Flugschriften herausgegeben hatte (1704), wurde er als Alchimist nach Berlin berufen, an den Hof des ersten Preußenkönigs, vielleicht nur um als sachkundiger Mann das Treiben eines alchimistischen Schwindlers zu beaufsichtigen, des Grafen Caëtano, der dort die leeren Kassen des verschwenderischen Königs zu füllen versprochen hatte. Diese Berufung ist um so merkwürdiger, als Dippel mit seinem alchimistischen Latein und seinem Gelde eben zu Ende war und — wie wir gehört haben — an seiner Goldmacherkunst zu zweifeln begann. Der ihn nach Berlin kommen ließ, war der Graf Wittgenstein, der Hofmarschall des Königs; man darf wohl annehmen, daß die Beziehungen des Hauses Wittgenstein zum Pietismus den Ausschlag gaben; ein anderer Graf Wittgenstein hat zwanzig Jahre später die Herausgabe der sogenannten Berleburger Bibel unternommen, mit Lorenz Schmidt und Edelmann sich in Verbindung zu setzen gewagt und dabei doch auch an Geldgewinn (für seine idealen Ziele) gedacht. Jedenfalls wurde Dippel aus seinen wirtschaftlichen Verlegenheiten befreit und durfte in Berlin wieder auf großem Fuße leben. Ob er selbst bei seinen chemischen Versuchen das Berliner Blau entdeckt hat, wie Bender (S. 81) behauptet, bleibe dahingestellt;*) ebenso, ob er wirklich sonstwie nützliche

*) Das Leben Dippels ist sehr gut dargestellt in W. Benders „Johann Conrad Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus“ (Bonn, 1882); auch die Zeichnung der religiösen Entwicklung läßt nicht viel zu wünschen übrig.

Erfindungen gemacht hat. Auch ist es ungewiß, ob Dippel zu Berlin mit Spener, der etwa ein Jahr später starb, in persönliche Berührung kam. Sicher ist nur, daß Dippel an der Aufdeckung des Betruges Caëtanos beteiligt war, der 1707 verurteilt und enthauptet wurde.

In dem gleichen Jahre endete auch Dippels Glück in Berlin; aber nicht der Alchimist erlag seinen Feinden, sondern wieder der Pietist. Karl XII. von Schweden, damals noch als Herr von Pommern die nächste Gefahr für Brandenburg, hatte sich gegen den Pietismus am Berliner Hofe ausgesprochen, Dippel hatte scharf geantwortet und wurde auf Betreiben des schwedischen Gesandten verhaftet; er wurde durch Verwendung des Grafen Wittgenstein wieder in Freiheit gesetzt, konnte sich aber einer neuen Verhaftung nur durch die Flucht entziehen. Er ging nach Holland und wirkte dort (bis 1714) als Arzt.

In dem freien Lande der Sekten und der Toleranz lernte er erst die beiden großen Befreier näher kennen, die abseits von jedem kirchlichen und eigentlich von jedem religiösen Bedürfnisse zur Bekämpfung der Orthodoxie das Beste beigetragen hatten: Hobbes und Spinoza; und es ist sehr bezeichnend, daß Dippel zunächst diese beiden „Atheisten" ebenso verdammte, wie er in jungen Jahren gegen den Pietismus gestritten hatte. Sein Gemüt empörte sich gegen die unbedingte Naturnotwendigkeit, die er (wie es heute noch oft geschieht) mit Vorherbestimmung oder Fatalismus verwechselte; auch erschrak er darüber, daß der Mechanismus der neuen Philosophie (des Empirismus, dem er doch selbst anhing) den Atheismus in Holland so gemein gemacht hatte wie „das tägliche Brot". Diese Ablehnung der neuen Philosophie hat er 1708 niedergelegt in seiner beachtenswerten Streitschrift „Fatum fatuum oder die törichte Notwendigkeit". Wir könnten etwa: „das fade Fatum" sagen.

Dippel war völlig in seinem Rechte mit der Behauptung, die „gräßliche" Vorherbestimmung führe folgerichtig zu dem Fatalismus der Freigeister und zur Leugnung eines überweltlichen Gottes; er war auch im Rechte, wenn er sagte: das mechanistische Dogma erklärt nichts, die Natur ist nicht tot, sondern lebendig, die Überzeugung von dem Hineinragen einer unsinnlichen Welt in die sinnliche ist auch eine Tatsache der Erfahrung. Aber Dippel ist heute vergessen, weil er alle diese Gedanken nicht in unserer Sprache ausdrücken konnte, weil er vielmehr damals auf der halben Höhe seiner Entwicklung alle Redensarten einer geistlichen Physik durcheinandermengte, wirr und oft schwankend, um sein gutes Gefühl auszusprechen: der dogmatische Mechanismus bringe uns ebensowenig weiter wie der dogmatische Kirchenglaube. Bis zu einer solchen klaren und resigniert skeptischen Anschauung brachte es Dippel niemals, ganz gewiß nicht in

Holland, wo der ruhelose Mann eifrig arztete und schreiblustig seiner Gewohnheit treu blieb, immer wieder über den nächsten Gegner in einer Flugschrift herzufallen und sich im Bewußtsein seines ernsten Gefühls zu einer Vertiefung der Probleme keine Zeit zu lassen.

Wieder wissen wir nicht genau, aus welchem Grunde Dippel die Niederlande plötzlich verlassen mußte; wahrscheinlich hatte er sich durch eine politische Schrift unbequem gemacht, in der zur Zeit des schwedisch-türkischen Krieges der Mohammedanismus als dem orthodoxen Luthertum überlegen dargestellt wurde; vielleicht hatte der Weltverbesserer auch nur neue Schulden gemacht. Er übersiedelte 1714 nach Altona, also in der Sprache der damaligen Geographie nach Dänemark. Schon in Holland hatte Dippel eigentlich seine Abkehr von den Bestrebungen vollzogen, die die Errichtung einer neuen pietistischen Kirche bezweckten; immer deutlicher schwebte ihm eine völlig unkirchliche „pietistische Freigeisterei" als Ziel vor; in der Programmschrift „Ein Hirt und eine Herde" verwarf er jeden dogmatischen und jeden staatlichen Zwang, wollte nicht einmal die Bibel mehr als Grundlage der Einigung aller Bekenntnisse ansehen, sondern die Einigkeit zwischen Christen, Juden, Heiden und Türken auf die Moral allein gründen und jedem Staatsbürger gestatten, Gott auf seine eigene Weise zu dienen. In Dänemark nun glaubte er durch seine Beziehungen zum Hofe in der Lage zu sein, so antikirchliche Gedanken zu verbreiten; er täuschte sich über den Ernst des Königs; als er die gräfliche Familie Reventlow, männliche und weibliche Günstlinge des Königs, angriff, wurde ihm der Prozeß gemacht und mit einer offenbaren Rechtsbeugung wurden seine Schriften (namentlich „Ein Hirt und eine Herde") zur Verbrennung durch den Henker, er selbst zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurteilt. Er wurde 1719 nach der Festung Hammershus auf Bornholm gebracht. Im Jahre 1726 wurde er nach wiederholten Bemühungen des Grafen Wittgenstein wieder in Freiheit gesetzt.

Er wandte sich nach Schweden, wo die Orthodoxen sofort seine Ausweisung verlangten und wo diese persönliche Frage eine Zeitlang in die Verfassungskämpfe zwischen Adel und Geistlichkeit hineinspielte. Schließlich wurde Dippel Leibarzt des Königs und machte sich als solcher um die Begründung gemeinnütziger Anstalten verdient. Es ist sehr beachtenswert, daß seine problematische Natur von dieser Arbeit, die an die Werkgerechtigkeit der Pietisten von Halle erinnerte, nicht befriedigt wurde; „er sah alles mit indifferenten Augen an".

In dieser Stimmung veröffentlichte er von Schweden aus das merkwürdigste unter seinen vielen Bekenntnisbüchern, einen Entwurf der Heilsordnung, der durch 153 Fragen das ganze Luthertum über den

Haufen werfen und die Welt in Verwunderung setzen sollte. Wenn man diese Gedanken ihrer pietistisch-christelnden Sprache entkleidet, so bleibt wirklich nichts übrig als die moralische Naturreligion der rationalistischen Aufklärung. Das Mittleramt und die Genugtuung Jesu wird in nicht mißzuverstehender Weise verworfen; die Erlösung ist nicht eine Folge des Todes Jesu, sondern ein Vorgang (Prozeß) im Herzen des Menschen, der in Jesus Christus sein Vorbild sieht. Die Worte sind überaus christlich, die Idee nicht; man könnte überall für Jesus Christus Sokrates oder Konfutse einsetzen; woran Dippel freilich kaum dachte.

Bald nach dem Erscheinen dieser „Fragen" wurde Dippel vom König und vom Adel der Wut der schwedischen Geistlichkeit preisgegeben; er mußte im Dezember 1727 die Hauptstadt und das Land verlassen, selbst krank, bei strenger Kälte; zwei Jahre lang irrte er in mancherlei Elend, fast überall gehetzt, von Stadt zu Stadt, bis er in Berleburg eine Zuflucht fand, wo die Grafen Wittgenstein, wie einige andere reichsunmittelbare Grafen seit 1712 (dem Geburtsjahre Friedrichs des Großen), allen sittsamen Leuten Aufnahme gewährten, auch wenn sie zu gar keiner äußeren Religion hielten. Freilich scheinen die Pietisten von Berleburg nicht pietistische Freigeister im Sinne Dippels gewesen zu sein; sie belästigten ihn mit Vorwürfen über seine Weltlichkeit und nahmen sogar Anstoß an seinem Tabakrauchen; er erwiderte: diese Strenge ginge wahrscheinlich von den Frauen aus, die sich den Genuß des Bruderkusses nicht durch Tabaksgeruch verderben lassen wollten. Die kleinliche Splitterrichterei mag ihn in seinen letzten Jahren gegen die Konventikel aufgebracht haben; was ihn aber jetzt vollends zu einem Bruche mit den dogmatischen Pietisten trieb, war doch nur eine natürliche Folge seiner inneren Entwicklung. Er war wohl körperlich ein müder oder gebrochener Mann, als er, noch nicht 60 Jahre alt, von seinen Irrfahrten auszuruhen beschloß; aber geistig war er noch sehr lebendig, wie eine ganze Reihe seiner wildesten Pamphlete beweist. Völlig zur Ruhe kam er übrigens in dem Städtchen noch nicht. Mindestens zweimal folgte er einer Einladung, wieder eines Grafen Wittgenstein; während eines solchen Besuches starb er plötzlich auf dessen Schlosse in der Nacht vom 24. auf den 25. April 1734, kurz nachdem die hessische Geistlichkeit eine neue Verfolgung des Lästerers angeregt hatte. Natürlich erzählten die Anhänger, er wäre vergiftet worden, erzählten die Feinde, der Teufel hätte ihn geholt.

Wir müssen erwägen, daß Dippel das Leben eines Vaganten geführt hatte und eben erst in Berleburg Mitglied einer eingesessenen, wohlgeordneten pietistischen Gemeinde wurde; die Wiedergeborenen dieses Kreises gehörten nicht etwa zu der Richtung, die mit der Orthodoxie lieb-

äugelte; sie waren christliche Pietisten, die eine ganz neue Gemeinschaft aufbauen wollten. Doch gerade hier entschied sich Dippels Abneigung gegen jede Kirchenverfassung, gegen jede „geformte Pietät"; erst hier wurde er der Aufklärer, aus einem Wiedergeborenen ein Freigeist, der nur anstatt deistischer Schlagworte die pietistische Bibelsprache im Munde führte. Dieser Umschwung läßt sich wirklich nicht daraus allein erklären, daß ihn der Klatsch der Brüder und Schwestern ärgerte, daß er für das laute Beten (auch sein Fernbleiben von solchen Versammlungen und sein stilles Beten wurde ihm zum Vorwurfe gemacht) und für die ekstatischen Ausbrüche kein Verständnis hatte; er mag recht angewidert worden sein, wie wenige Jahre später Edelmann angewidert wurde; auch mag er durch die diplomatische Eitelkeit des Grafen Zinzendorf (wie Edelmann) zu dessen Gegner gemacht worden sein; aber der Gegensatz zwischen ihm und dem sich überall anbiedernden Grafen Zinzendorf betraf doch zumeist einen ernsthaften Glaubenspunkt: Zinzendorf lehrte die Erlösung der Menschheit durch Jesu Opfertod, Dippel hatte längst auf so dogmatische Heilslehren verzichtet und sah in Jesus Christus — wie gesagt — nur noch ein Vorbild, unklar darüber, ob es ein göttliches oder ein menschliches Vorbild war. Als nun Zinzendorf gar vorgab, er hätte Dippel in diesem Punkte bekehrt, da hatte dieser genug von dem „heuchlerischen Tropfe, der ihn hinten und vorne seinen Bruder nannte, ihm zum Ekel und Verdruß bei jeder Renkontre Mund und Hände küßte". Mit einer solchen „geistlichen Maschine, die ganze Tage und Nächte von Gott plaudern kann", mit einem solchen Lügner, der zu seiner Erholung Bayles Dictionnaire las, wollte Dippel nichts zu schaffen haben.

Noch einmal: solche Zornausbrüche gegen den nachwirksamsten unter allen Pietisten wären aus persönlichen Gründen nur unvollständig zu erklären; Dippel wollte sich von jeder kirchlichen Zusammengehörigkeit befreien und Zinzendorf stiftete eine neue Kirchengemeinschaft, die Herrnhuter; und Zinzendorf war ein christlicher Pietist, Dippel hatte sich zu einem unchristlichen Pietisten entwickelt. Wer die Erlösung der Menschheit durch den Opfertod Jesu leugnete, der war kein Christ mehr, auch wenn er einen Idealbegriff von Christus immer im Herzen trug.

Die Unchristlichkeit Dippels erkannte auch Walch nicht; er nannte ihn nur einen der gröbsten Indifferentisten und bemerkte nicht, daß Dippel sich eben nur in diesem einen Punkte von den rationalistischen Freigeistern unterschied, daß er eine unklare Frömmigkeit oder Pietät verlangte, während diese sich mit der hergebrachten Moral oder dem natürlichen Lichte begnügten. Es ist freilich schwer zu sagen, wie weit dieser Unterschied nur sprachlicher Art war oder wie weit die gemütliche Vereinigung mit Christus doch den Keim zu einer neuen christianischen Religion hätte liefern können.

Aber Dippel, als er auch noch den letzten Zusammenhang mit dem Christentum aufgab, wurde ganz einsam: den Pietisten war er ein gottloser Aufklärer, den Aufklärern ein wunderlicher Kauz, der immer noch die Sprache der Frommen redete. Er war wohl um ein Menschenalter zu früh geboren; die Konsequenzen aus Dippels ungenauer und dennoch einheitlicher Weltanschauung zog erst Edelmann, der stärkste deutsche Aufklärer, der Atheist, auch er noch zu früh in die Welt gekommen, um auf sie wirken zu können.

Dippels Verlangen nach einer „ungeformten" Pietät macht ihn gleichgültig nicht nur gegen seine positive Kirche, sondern auch gegen das ganze historische Christentum; wie die Beschneidung und das Passahmahl der Juden im neuen Bunde abgeschafft worden sind, so seien auch Wassertaufe und Abendmahl nur ein Schattenwerk. Die Menschen sollen sich damit begnügen „nur Christen" zu sein; das ist aber ein bloßer Zufallsname, wenn man bedenkt, daß Dippel in der „Geisteskirche" der Zukunft selbst die natürliche Religion für überflüssig hält; immer noch nennt er die Bürger seines neuen Reichs mit dem Worte der Pietisten „Wiedergeborene", aber nicht einmal die Bibel läßt er zuletzt gelten; es gebe ebenso einen pietistischen wie einen orthodoxen Mißbrauch der Bibel. Die Rationalisten waren Bibelkritiker und unterwarfen der Vernunft alles, was sie glauben sollten; Dippel sprach vom Geiste und vom inneren Worte, aber gerade dadurch wandte er sich noch entschiedener vom geschriebenen Worte ab; die echten Diener der Geisteskirche sollten „kapabel sein in unserer deutschen Sprache selbst Grundtexte zu machen und ebenso gute Bücher zu schreiben wie die ersten Christen" (nach Bender, S. 136). Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß Dippel unaufhörlich den Namen des Heilands bemüht; da er den historischen Jesus Christus für unwesentlich hält und den dogmatischen nicht gelten läßt, wird schwer zu sagen sein, welchen Inhalt er mit dem Namen verbunden haben mag. Er nennt seine Religion der Zukunft immer noch gern Christentum, was er aber vorträgt, das ist das uralte Licht der Vernunft; dieses Evangelium ist — wie der Engländer Tindal erst 1730 den Satz geprägt hat — so alt wie die Menschheit. Einmal setzt Dippel den inneren Christus sogar, durch das Wörtchen „oder", dem Gewissen und der Vernunft ausdrücklich gleich.

Mit solchen Anschauungen war Dippel natürlich geneigt für eine allgemeine Verbrüderung der Menschheit einzutreten, nicht auf Grund eines gemeinschaftlichen Dogmas, sondern auf Grund einer gemeinschaftlichen Moral; die erste Forderung dieser „Union" wäre gewesen: der Staat habe sich um den Glauben seiner Bürger gar nicht zu bekümmern. Dippel war sich der Freiheit dieses Standpunktes gar wohl bewußt und spottete darum (mit vollem Rechte) über die Unionsbestrebungen eines Leibniz, der damals

im Dienste der Höfe, besonders im Dienste der Kurfürstin von Hannover, herzlose und eigentlich frivole Versuche machte, die protestantischen oder gar alle christlichen Kirchen auf Ein dogmatisches oder politisches Bekenntnis zu vereinigen. Dippel wußte besser als irgendeiner seiner Zeitgenossen, daß die Bindung der Menschen unter ein Symbolum eine innere Unwahrheit ist, daß — wie man sich heute ausdrückt — die Religion Privatsache ist. Er war ein Individualist im verwegensten Sinne des Wortes, wollte das menschliche Individuum von Kirche, Bibel und Religionsgeschichte befreien und erblickte gerade in dieser Freigeisterei das Wesen des Pietismus, hielt sich also für berechtigt, sich weiter einen Pietisten zu nennen.

Angelus Silesius

Bevor ich an noch ganz anderen, nicht besseren, aber bekannteren Männern die Verbindung von Pietismus und Freidenkerei darstelle, will ich an dem vielzitierten, von dem Atheisten Schopenhauer gerühmten und von dem oft frivolen Weltkinde Hartleben in Auswahl neu herausgegebenen Angelus Silesius zu zeigen versuchen, daß das Freiheitsbedürfnis der Zeit (während und nach dem Dreißigjährigen Kriege) noch weit hinausging über die Gleichgültigkeit gegen so zeitliche Gegensätze wie Rom und Wittenberg, wie Pietismus und Aufklärung, daß die neue deutsche Freiheit sogar Mystik und Atheismus groß zu umspannen suchte. Daß Angelus katholisch wurde, wofür ihn denn auch der andere Apostat Friedrich Schlegel pries, soll uns so wenig kümmern, wie es ihn kümmerte; da stand er, wer weiß wie, unter dem Einfluß der Jesuiten von Breslau. In den besten Reimen, die von ihm geblieben sind, ist er konfessionslos und zeitlos.

Wie die deutschen Schriften Eckharts ein Abfall sind von der orthodoxen Scholastik des Mittelalters, so die „Geistreichen Sinn- und Schlußreime“ von Johann Scheffler ein Abfall von der Scholastik des Luthertums, „die sich von der katholischen Scholastik nur dadurch unterschied, daß sie unfruchtbarer und weniger scharfsinnig war“ (Ellinger in seiner Einleitung zum Neudruck, der ich die wichtigsten Angaben über Schefflers Vorgänger verdanke). Die Reime Schefflers sind unter dem Titel der zweiten Ausgabe „Cherubinischer Wandersmann“ und da unter dem Autornamen Angelus Silesius bekannt geworden; über die gottseligen Kreise hinaus (in die sie schon Fr. Schlegel eingeführt hatte) wirklich erst durch Schopenhauer, der ihn gern und mit manchem Lobe zitiert hat.*) Für den Unterschied

*) Für den Wiederentdecker des „Cherubinischen Wandersmanns“ muß aber bis auf weiteres der Berliner Literat Franz Horn gelten, der ohne innere Zugehörigkeit die Spätromantik als die Mode seiner Zeit mitmachte, übrigens nicht ohne Verdienste war um Kritik und Sagenforschung. In dem „Frauentaschenbuch für das Jahr 1819“ von de la Motte Fouqué fand ich den begeisterten Hinweis auf den „trefflichen alten deutschen Dichter“. Der kleine Aufsatz, der 115 recht gut ausgesuchte Sinnreime mitteilt, ist vom Februar 1818 datiert und trägt die Überschrift: „Auswahl aus den Gedichten des Johann Angelus, besorgt

zwischen dem 14. Jahrhundert Eckharts und dem 17. Schefflers ist es bemerkenswert, daß Eckhart sich vor der Inquisition seines Pantheismus wegen zu verantworten hatte, und da wirklich seine Lehre von einer unerschaffenen Seele verleugnete, daß dagegen Scheffler durch seine pantheistische Ketzerei in den Schoß der katholischen Kirche zurückgeführt wurde.

Die Beziehungen zwischen Scheffler und dem beinahe schon deistischen tief religiösen Abraham von Franckenberg und endlich auch schon zu dem Pietismus sind bekannt; weniger bekannt die indirekten Einflüsse kabbalistisch-alchimistischer und astrologischer Schriften. Daß Eckhart für Scheffler eine unmittelbare Hauptquelle war, ist trotz auffallender Übereinstimmungen schon darum zu bezweifeln, weil solche oft wörtliche Übereinstimmungen durch die gesamte mystische Literatur, seit Dionysios Areopagita und dann erneut vom 14. Jahrhundert an, hindurchgehen und weil Eckhart zur Zeit von Scheffler noch kein geläufiger Autorname war; jedenfalls war die Einwirkung von Valentin Weigel viel größer als die von Eckhart; von Weigel hat Scheffler besonders die pantheistische Grundanschauung von der „Einfalt“ (Einzahl) Gottes und daß Gott erst im Menschen zur Erscheinung komme. Diese literar-historischen Fragen gehen uns hier ebensowenig an wie die theologische, ob der Widerspruch zwischen der Selbstgenügsamkeit Gottes und seiner Sehnsucht nach Menschenliebe zu lösen sei.

Aus den von Ellinger gesammelten Parallelstellen geht deutlich hervor, daß Schefflers Ideen außer von Weigel besonders noch von Tauler, von der Teutschen Theologie und von dem aus dem Spanischen übersetzten Traktat „Begierer“ abhängig waren; andere mystische Flugschriften der Zeit mögen den Übergang über Scheffler zum Pietismus gebildet haben und so auf einem wunderlichen Umwege die Verbindung mit dem Kritiker Kant herstellen; daß die Gottheit erst durch den Menschen ins Leben trete, daß die Eigenschaften Gottes Erzeugnisse des menschlichen Denkens

von Franz Horn.“ Der glückliche Finder weiß so wenig von unserem Angelus Silesius, daß er kühn die Vermutung aussprechen darf, er habe eigentlich Engel geheißen; das Buch, die zweite Auflage des „Wandersmanns“, sei vor einigen Jahren in einer Klosterbibliothek Schlesiens entdeckt worden. Horn gesteht seine Abneigung gegen alle neumodige Mistik (so!), die schon den Weg alles Fleisches genommen habe, aber auch gegen eine gewisse sogenannte Aufklärung, die zuletzt an eigener innerer Langweiligkeit gestorben sei. Er zitiert die Vorrede des Dichters, und man merkt seine Absicht, Vorwürfen der orthodoxen Kirche auszuweichen. Auch Franz Horn erklärt unter Wahrung seines evangelischen Standpunktes, daß ihm Tauler und die Heiligen, auf die sich Johann Angelus berufe, teuer seien. Seine Bewunderung für den Dichter kleidet sich freilich durchaus in romantische Phraseologie: mondliche Sommernacht, Dämmerschein, Quellen- und Waldesrauschen. Aber seine Auswahl spricht dafür, daß er für seinen Dichter dennoch einiges Verständnis hatte.

seien, wird schon von einem Freunde Franckenbergs*) und dann oft von Scheffler selbst ausgesprochen und scheint mir mehr, als man zuerst glauben wollte, im Sinne Kants gedacht; denn auch Raum und Zeit, deren Subjektivität Kant so entschieden lehrte, haben die Mystiker in ähnlichem Sinne viel beschäftigt. Ein Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit sei nicht vorhanden; auch wird mit den Schwierigkeiten der Begriffe Nichts und Etwas gespielt, wie bei Eckhart.

Wie für den pantheistischen Inhalt so ist auch für die einprägsame Form der Schefflerschen „Schlußreime" der eben genannte Czepko der unmittelbare Vorgänger; es scheint, daß auch für die Form Franckenberg, durch einen Daniel Sudermann zuerst angeregt, seinen Freund Czepko und dann den viel tieferen Scheffler veranlaßt habe, die gemeinsame Weltanschauung in solchen kurzen Sprüchen darzulegen. Wenn Scheffler die Monodisticha Czepkos (1653) gekannt hat, so wäre es mir psychologisch sehr wohl erklärlich, daß seine eigenen im Wettstreite verfaßten Reimsprüche gerade im zuerst entstandenen ersten Buche besonders schlagkräftig ausgefallen sind. Eine Untersuchung würde zu weit führen. Hier nur soviel: die beigegebenen Sonette und das hinzugedichtete sechste Buch der Ausgabe von 1675 gehören ebenso gewiß der katholischen Zeit Schefflers an wie die für unseren Geschmack nur noch historisch erträglichen geistlichen Lieder der „Heiligen Seelenlust"; das erste und vielleicht auch das zweite Buch des „Cherubinischen Wandersmann" sind wahrscheinlich vor seinem Übertritt verfaßt und eigentlich pantheistisch, ketzerisch; die Abhängigkeit von Czepko kann bei der Annahme bestehen bleiben, daß Scheffler die Monodisticha schon im Manuskripte (etwa 1651) kennen gelernt habe. Das dritte, vierte und fünfte Buch kann Scheffler recht gut erst in seiner katholischen Zeit geschrieben haben; der Pantheismus ist da schon vielfach mit pietistischer Christologie und fast orthodoxem Heiligenkultus durchsetzt. In dem geistig viel stärkeren ersten Buche spricht sich gelegentlich („Weg, weg, ihr Heiligen") eine gewisse Verachtung der Heiligen aus.

Ich will nun im folgenden eine Sammlung von „Schlußreimen" geben, in denen der mystische Pantheismus geradezu oder nahezu die Form eines atheistischen Bekenntnisses angenommen hat; ich möchte aber schon

*) Daniel von Czepko in seinem „Inwendigen Himmelreich" (1638) hat die verwegenen Verse:

> „Gott ist ihm (sich) selbst nicht Gott; . . .
> Bloß das Geschöpfe hat ihm (sich) einen Gott erkiest.
> Er ist sein Gegenschein; der Mensch, eh' er gelebt,
> Hat keinen Gott, hat bloß in freier Ruh geschwebt."

Man könnte nüchtern und häßlich sagen: der Mensch hat den Gott geschaffen, wie es dann, 200 Jahre später, Feuerbach nüchtern und häßlich und wahr ausdrückte.

im voraus den Leser und mich selbst davor warnen, die Lautfolge „Atheismus“ im Sinne unserer Gegenwart zu deuten; die Vernichtung Gottes durch das Einswerden des Gottes und des Gottsuchers ist doch etwas ganz anderes als die Vernichtung Gottes durch den Monismus unserer dogmatischen Materialisten. In der Vorrede (von 1656) hat Scheffler sich bereits dagegen verwahrt, daß man in seine Paradoxa einen verdammlichen Sinn hineinlege; ja, merkwürdigerweise erklärt er da ausdrücklich, wie Eckhart in seinem Widerruf vor der Inquisition, daß die menschliche Seele ihre Geschaffenheit nicht verlieren könne. Ich werde auf die Gottesvernichtung Schefflers noch zurückkommen müssen, nachdem ich genug Proben solcher Paradoxien geboten habe.

Aus dem ersten Buche:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Not den Geist aufgeben.

*

Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

*

Gott ist so viel an mir als mir an ihm gelegen;
Sein Wesen helf' ich ihm wie er das meine hegen.

*

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:
Wer nichts in allem sieht, Mensch glaube, dieser sicht's.

*

Gott ist wahrhaftig Nichts: und so er Etwas ist,
So ist er's nur in mir, wie er mich ihm erkiest.

*

Gott ist das, was er ist; ich bin das, was ich bin:
Doch kennst du einen wohl, so kennst du mich und ihn.

*

(Was Gott mir, bin ich ihm.)

Gott ist mir Gott und Mensch, ich bin ihm Mensch und Gott:
Ich lösche seinen Durst, und er hilft mir aus Not.

*

Daß Gott kein Ende hat, gesteh' ich dir nicht zu:
Denn schau, er sucht ja mich, daß er in mir beruh.

Aus dem zweiten Buche:

Nichts ist der beste Trost. Entzeucht Gott seinen Schein,
So muß das bloße Nichts dein Trost im Untrost sein.

*

Nichts ist als Ich und Du; und wenn wir zwei nicht sein,
So ist Gott nicht mehr Gott und fällt der Himmel ein.
(Mit einem Hinweis auf den „Begierer".)

*

Sag zwischen mir und Gott den ein'gen Unterscheid,
Er ist mit einem Wort nichts als die Anderheit.

Aus dem dritten Buche:

Gott ist noch nie gewest und wird auch niemals sein,
Und bleibt doch nach der Welt, war auch vor ihr allein.

Aus dem vierten Buche:

Was Gott ist, weiß man nicht. Er ist nicht Licht nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heißt;
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte;
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte.
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh' wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr.

*

Mein höchster Adel ist, daß ich noch auf der Erden
Ein König, Kaiser, Gott und was ich will kann werden.

Aus dem fünften Buche:

Gott ist nicht tugendhaft; aus ihm kommt Tugend her,
Wie aus der Sonn' die Strahl'n und Wasser aus dem Meer.

*

Mensch, Gott gedenket nichts. Ja, wär'n in ihm Gedanken,
So könnt' er hin und her, welch's ihm nicht zusteht, wanken.

(Wie hier dem Gotte das Gedenken oder Denken abgesprochen wird, so kurz vorher in einer Anmerkung die Vorsehung. „In Gott ist kein Vor-

oder Darnachsehen; sondern er siehet von Ewigkeit alles gegenwärtig für sich, wie es geschiehet, nicht wie es geschehen wird oder geschehen ist.")

Das sechste Buch enthält noch einige verwässerte Sprüche, in denen der alte Pantheismus Schefflers nicht völlig preisgegeben wird; aber schon findet sich der Reim:

> Miß dir nicht Weisheit zu, wie klug du dir auch bist:
> Niemand ist weis' in Gott als ein kathol'scher Christ.

Um nun die wahre Gesinnung des noch nicht katholischen Scheffler zu erkennen, muß man natürlich auch die anderen Sprüche in Betracht ziehen, die nur wenig oder gar nicht atheistisch anmuten. Dagegen darf ich den ästhetischen Standpunkt außer acht lassen, die ungeheuerlichen Geschmacklosigkeiten, die bald mit ihrer Verkotung des Menschen an die späteren Kirchenlieder Zinzendorfs erinnern, bald mit mathematischen Vergleichen in blanke Prosa übergehen; genug daran, daß diese Geschmacklosigkeiten sich mehr und mehr häufen, sobald Scheffler nichts Eigenes mehr zu sagen hat und sich (sehr oft) durch ein Zufallswort zu einem neuen Bilde verführen läßt.

Nicht bezeichnend für Schefflers Standpunkt sind ferner seine Ketzereien, daß der Mensch so heilig und gerecht sein könne wie sein Schöpfer, daß die Taufe allein nichts nütze, daß die ewige Verdammnis ein schreckliches Wort sei, daß Gott nur sich selber liebe — das ließe sich zur Not wie die Verachtung der Heiligen ohne viel Mystik aus der Stimmung seines protestantischen Freundeskreises und aus der Lust erklären, einander an Paradoxien zu überbieten.

Wichtiger, aber immer noch als ein Gemeingut der deutschen Mystiker keine klare neue Erkenntnis, ist die — wie man sagen könnte — gottlose Frömmigkeit, die ihre untrennbare Vereinigung mit Gott inbrünstig und zuversichtlich ausspricht. Nur in der Wortfolge „gottlose Vereinigung mit Gott" steckt ein Widerspruch, nicht in der Empfindung; so wenig man dem Buddhismus, weil er Götter kennt aber keinen Gott, einen Widerspruch vorwerfen kann. Der Vergleich liegt übrigens nahe; die schwierige Frage des historischen Zusammenhanges zwischen Dionysios Areopagita, dem alten Lehrer aller Mystik, und dem Buddha soll nicht einmal berührt werden; aber auf die Ähnlichkeit der Versenkung möchte ich wenigstens hingewiesen haben. Oft glaubt man indische Mystik aus diesen krausen deutschen Reimen zu vernehmen. Der Mensch sei seiner Last nicht ledig, wo er noch was ist, was weiß, was liebt, was hat; den mit Gott Vereinigten könne Gott nicht verdammen, er stürze sich denn selbst in Tod und Flammen; wer nichts liebe, der liebe noch immer viel; die Rose blühe ohne ein Warum;

Beten sei besser als Geschäftigsein, aber Stummsein noch besser als Beten; man soll werden, was man sucht; der weise Wille will nichts und dem Nichts sei nichts so gleich als Einsamkeit und Stille.

Angelus und Kant

Der wichtigste Zug der mystischen Ketzerei Schefflers scheint mir aber der oft leidenschaftlich ausgesprochene erkenntnistheoretische Subjektivismus, den wir uns gewöhnt haben die Kantsche Philosophie zu nennen, obgleich er viel älter ist als Kant. Wir wissen von der Welt nur als von einer Erscheinung; in der leise geänderten Sprache Schopenhauers: die Welt ist meine Vorstellung. Wieder muß ich mich und den Leser vor einem Fehler warnen: die Lehre Kants darf nicht einfach in das Bewußtsein der Mystiker hineingelegt werden; sonst könnte man mit Fug behaupten, daß Scheffler in der Verstiegenheit seiner Gottverschmolzenheit von den dogmatischen Vorstellungen des Christentums noch freier war als hundert Jahre später der Vernunftkritiker.

„In Gott wird nichts erkannt, er ist ein einig Ein;
Was man in ihm erkennt, das muß man selber sein."

Und Scheffler gibt bei diesem Reime selbst den Doctor ecstaticus als seine Quelle an, den niederländischen Mystiker Ruysbroek.

„Weil ich das wahre Licht, so wie es ist, soll sehn,
So muß ich's selber sein; sonst kann es nicht geschehn."

Auch Gott selbst kann sich selbst durch den Menschen sehen, d. h. doch wohl durch Menschenvernunft, wenn das nicht wieder unmystisch wäre. Die Sinne des Menschen sind das Uhrwerk der Zeit. Die gemeine Vorstellung von Raum und Zeit soll der Mensch ablegen. Was immer man von Gott redet, ist mehr erlogen als wahr.

Ich wäre geneigt, das Hinausragen von Schefflers Mystik über Kants Vernunftkritik darin zu begreifen, daß Kant — wie ihm schon Hamann vorwarf — an der Kritik der Sprache vorbei zur Kritik der Vernunft schritt, daß aber die Mystiker schon geahnt hatten, wie unzureichend die Sprache für eine Erkenntnis Gottes wäre; muß mich aber besinnen, daß die Mystiker, mit dem Worte Wort spielten und oft an den *λογος* oder Christus dabei dachten. Dennoch liegt ein tiefer Sinn zuweilen in diesem Spiele. Die Jungfrau hält in ihren Ärmlein das Wort, das alles trägt, „auch selbsten Gott den Alten". In einem Wort gibt sich zu sprechen und zu kennen, das Unaussprechliche, „das man pflegt Gott zu nennen".

Scheffler fühlt sich eins mit dem Worte, das Christus ist; menschliche Worte sind ihm leere Schälle. So lachend sicher ist ihm das Ungenügen des menschlichen Worts für das allein Wißbare, für die Gotteserkenntnis,

daß man es fast seine Lieblingslehre nennen könnte: Gott sei zu „lassen“, d. h. auf seine Erkenntnis müsse man verzichten. Ich höre diese Resignation eines frömmsten Agnostizismus heraus aus einem der wunderlichen Sprüche, in denen sich Scheffler (wie sonst über die Heiligen) gar über die Engel stellt:

„Der Engel schauet Gott mit heitern Augen an;
Ich aber noch viel mehr, so ich Gott lassen kann.“

Nur noch das einfache Geständnis, daß es mir mit dem Verstehen des Schefflerschen lassen ebenso geht wie mit der Mystik überhaupt; es gibt Stunden, in denen ich alle diese Vorstellungen liebe und begreife, es gibt Tage, an denen ich nur unfaßbare Träume von Kindern darin erblicke; ich bin darum außerstande, dieses seltsame Lassen, das zugleich das innigste Festhalten ist, begrifflich zu definieren.*)

Das aber unterscheidet zutiefst die fromm-gottlose Mystik von der ganz gottlosen Sprachkritik, daß die Mystik an dem Gefühle „Gott“ auch dann noch unbeirrt festhält, nachdem sie auf ein Begreifen der Eigenschaften Gottes, also auf den Begriff „Gott“ verzichtet hat. Den Fehler, vor dem ich eben wiederholt den Leser und mich selbst gewarnt habe, begehen wir alle immer wieder, solange wir Worte gebrauchen: daß wir nämlich trotz aller Vorsicht die Seelensituationen verschiedener Zeiten nicht in jedem Augenblicke auseinanderhalten. Die deutschen Mystiker wären dem Pantheismus des Spinoza sehr nahe gekommen, wenn der Gott ihres Weltgefühls, der Gott, mit dem sie sich eins wußten, nicht schließlich doch ein persönlicher Gott gewesen wäre. Wie denn wiederum Spinozas Pantheismus wirklich Atheismus gewesen wäre, wenn Spinoza nicht in seinem Deus sive Natura eine Einheit geliebt hätte, also fast wieder eine Persönlichkeit. Die deutschen Mystiker gingen in einer sprachlichen Verwegenheit noch über Spinoza hinaus, da sie den unerkennbaren Gott mit dem Nichts gleichsetzten; nur daß ihnen dieses Nichts ein anderes Etwas war,

*) Auch rein sprachlich ist die Sache nicht so einfach wie unsere Etymologen glauben; ganz abgesehen davon, daß es wohl mit der Herkunft aus laxus (fr. lâche, unser lasch) oder der Ableitung aus laxare (it. lasciare) seine Richtigkeit haben wird. Was aber die Bedeutung betrifft, so haben wir einen schönen Rest des mystischen lassen in unserem Adjektiv gelassen, das in besonders würdiger Weise ausdrückt, ein Mensch sei in seiner Seele ruhig, geruhig. Nun liebten die Mystiker nicht nur das Adjektiv, sondern auch das Verbum: sich gelassen, ursprünglich wohl: sich niederlassen, vielleicht nur: (auf Gott) bauen. Und (wieder vielleicht) gewissermaßen mißverständlich: sich lassen = auf sein Ich verzichten, auf alles verzichten, endlich (da erst mystisch) Gott lassen = auf Gott verzichten und so erst völlig mit ihm eins werden. Klarheit ist nicht eine Tugend der Mystiker. Der Schwarmgeist Carlstadt hat (1523) eine eigene Schrift über sich gelassen und die Gelassenheit herausgegeben.

keine harte Negation. Dagegen hat Spinoza als Jude einen rein verstandesmäßigen Vorteil, der wieder einmal hervorgehoben zu werden verdient; den Mystikern war der Gott ihres Gefühls nicht ein bloßer Begriff, nicht der Deus, sondern der leibhaftige Christus mit seiner ganzen aufwühlenden Geschichte, der Christus der Kinderlehre, der sicherlich im Mai wieder aufblühte, wenn er im Winter ein „gefrorener Christ" gewesen war; Spinoza hatte den Kinderglauben an Christus nicht erst zu besiegen, hatte nur den Kampf mit dem kalten Gottesbegriffe aufzunehmen. Und dachte doch nicht daran, selbst er nicht, auf das Wort Gott zu verzichten.

Zurück zu dem, um dessen willen ich an dieser Stelle an den alten Angelus Silesius erinnerte: wie schon beim Fälscher des Dionysios Areopagita, wie dann bei Eckhard die Grenzen zwischen Mystik und Gottlosigkeit nicht scharf gezogen waren (oder doch von uns rückschauend nicht scharf gezogen werden können), so war schon vor Dippel die Sehnsucht vorhanden, die mystische Vereinigung des Menschen mit seinem Christus unbekümmert um das Dogma, ja sogar unbekümmert um den Streit von Katholiken und Protestanten, gefühlsmäßig (man hielt das für poetisch) auszusprechen. Alle diese Sehnsüchte treffen sich auf dem Boden des Pietismus, den man — ich wiederhole es — nicht nach dem aufklärerischen Sprachgebrauche mit Frömmelei verwechseln darf.

Pietismus

Der eigentliche Pietismus blühte in dem wissenschaftlich rückständigen Deutschland. Hier gab es noch keine neue Naturwissenschaft, Philosophie oder Staatslehre, wie in Holland, England und Frankreich; hier drehte sich das geistige Leben der „Gelehrten" noch fast ausschließlich um religiöse Fragen, die — weil der Protestantismus nicht ganze Arbeit geleistet hatte — wieder völlig kirchliche Fragen waren. Genau genommen stand es um die einzelnen protestantischen Landeskirchen noch schlimmer als um die Gesamtkirche im Mittelalter; der Landesherr besaß unumschränkt die weltliche und geistliche Gewalt, und der Untertan hatte seine religiösen Pflichten wie eine Polizeiverordnung auswendig zu lernen und zu befolgen. Im Zusammenhange mit den politischen Zeitereignissen und im Wettbewerb mit den benachbarten Religionen waren übrigens auch der Katholizismus (seit dem Tridentinischen Konzil) und der Anglikanismus starrer geworden, paragraphierter, als das in den Jahrhunderten der römischen Alleinherrschaft nötig geschienen hatte. Das Unwesentlichste am Christentum, etwas, das in der Religion Christi gänzlich fehlte, war zur Hauptsache geworden: das Bekenntnis, das Schwören auf den Buchstaben des Bekenntnisses. Aus dieser Starrheit heraus gab es zwei mögliche Wege der Befreiung: die Verneinung, die eben Aufklärung hieß und in Holland, England und Frankreich die Paragraphen des Bekenntnisses prüfte, oder die Rückkehr

zu der Religion Christi, die Verinnerlichung eines Gefühls der Religion, der sogenannte Pietismus, wie er bald nach 1660 durch Jakob Spener aufkam, sich gegen hundert Jahre lang mächtig ausbreitete, dann im Kampfe gegen die Landeskirchen und gegen die Heuchelei der fürstlichen und geistlichen Behörden unterlag und heute in Konventikeln nur noch ein Schattendasein führt. Für die geschichtliche Entwicklung ist zu bemerken, daß der deutsche Pietismus ebenso wie die gefühlsmäßigen romanischen Sekten (die Jansenisten in Frankreich, die Alombrados und die Molinisten in Spanien und die sogenannten Quietisten in Frankreich und in Holland) aus der Mystik herkamen, daß sogar Spener unmittelbar durch den Mystiker Labadie beeinflußt wurde.

Spener

Wenn man die Schriften eines Spener, eines Francke zu lesen Ausdauer und Entsagung genug gefunden hat, dann staunt man darüber, daß solche Männer zur Befreiung vom Kirchendogma etwas beitragen konnten. Ihre Auflehnung gegen die kirchliche Autorität war so beschränkt, ihre inwendige Frömmigkeit so stark, daß aus ihrer Leistung recht gut eine neue, noch fanatischere Jenseitsreligion hätte hervorgehen können.

Trotz alledem wurde der Pietismus eine Vorfrucht der Aufklärung, weil Spener und Francke durch ihren Ansturm gegen die Autorität der protestantischen Päpstlein schließlich doch die Autorität selbst untergruben, durch ihre Berufung auf eine ältere Tradition die letzte und nächste Tradition verdächtig machten, durch ihre freiere Ausdeutung der Bibel die herkömmliche Deutung in ihrer ganzen Sinnlosigkeit aufzeigten. Der Pietismus ersetzte das angebliche Wissen von Gott, die Scheinwissenschaft der Theologie also, durch ein Gefühl von Gott; da war es kein Wunder, daß aus der Schule der Pietisten anders geartete Jünger hervorgingen, weltkundige Fürsten und radikale Kritiker, denen religiöse Innigkeit nicht mehr Herzensbedürfnis war, und die sich darum bei der Negation beruhigten, bei der Ablehnung aller theologischen Herrschaftsgelüste. So konnten aus der Schule des Pietismus die Männer kommen, die — wie Dippel und dann Edelmann, wie gesagt — um ihrer Freigeisterei willen weltberühmt wären, wenn sie nicht arme Deutsche gewesen wären, Schriftsteller in einem Lande, in welchem der Schriftsteller als solcher nichts zu sagen hatte; aber auch Gottfried Arnold, auch er nicht eigentlich ein Aufklärer, kam aus dem Pietismus her, und wenn seine Wirkung in der geistigen Welt (ich meine: abgesehen von den Kirchengemeinschaften) ungleich größer war als die der Spener und Francke, so hatte das seinen guten Grund: was bei diesen nur wie unbewußt mitspielte, das wurde für Arnold eine wissenschaftliche Lebensaufgabe, eine wirklich unparteiische, untheologische, von Vorurteilen freie Kritik der Kirchengeschichte. Einen

Staatskerl, wie Luther einer war, hat der Pietismus nicht hervorgebracht und darum auch irgendeine Kirchenmacht nicht neu begründet; Spener hätte vielleicht das Zeug zu einem Melanchthon in sich gehabt, aber der Rückhalt an einem Luther fehlte und mit Rücksicht und Vorsicht allein bringt man es nicht einmal zur Stiftung einer richtigen Sekte. Und Zinzendorf war doch gar zu klein und eitel.

Francke

Francke war kein freierer Geist als sein Lehrer Spener; aber er zeichnete sich nicht nur durch seine außerordentliche organisatorische Begabung aus, sondern auch dadurch, daß ihm die heftigsten religiösen Kämpfe, die gegen seine eigene Natur, nicht fremd geblieben waren. Bei dem Musterknaben und Musterprediger Spener konnte davon keine Rede sein; der wandelte mit Scheuklappen durch das Leben. Für Francke aber war es bezeichnend, und dann vorbildlich für viele seiner Jünger, daß er seinen Tag von Damaskus gehabt hatte, daß er plötzlich und kopfüber vom Zweifel oder gar vom Atheismus in die gottseligste Glaubensinnigkeit hineinsprang; es wäre falsch, dabei an eine Frömmelei zu denken, die von Heuchelei nicht weit entfernt wäre; die Psychologie des religiösen Bedürfnisses und die Psychologie des Denkens sind nicht von der gleichen Art.

Über die „Erleuchtung" Franckes sind wir durch einen Bericht des Pastors Freylinghaus, seines Schwiegersohnes, gut unterrichtet, soweit sich eben ein solcher Vorgang überhaupt erzählen läßt. („Kurtze, jedoch gründliche Nachricht von dem sehr merckwürdigen und erbaulichen Lebens-Lauffe des weyland Hoch-Ehrwürdigen, in Gott Andächtigen und Hochgelehrten Herrn, Herrn August Hermann Franckens usw. usw. Büdingen 1728"). Der 24jährige Theologe hatte zu Lüneburg eine Predigt zu halten; allerlei weltliche Laster machten ihm in seinem Gewissen zu schaffen; er wurde sich bewußt, daß er den Bibeltext nicht glaubte, über den er predigen sollte. Er glaubte nichts, was im Worte Gottes enthalten war, nicht einmal, daß Gott oder ein göttliches Wesen sei. Da fiel er auf seine Knie nieder und rief, unter Vergießung vieler Tränen, den Gott an, den er nicht kannte noch glaubte, um Rettung aus solchem elenden Zustande, wenn anders wahrhaftig ein Gott wäre. Und der lebendige Gott, an den er nicht glaubte, erbarmte sich seiner, wie man eine Hand umwendet. Sehr beachtenswert ist da die Erhörung eines Gebetes zu einem ungeglaubten Gotte; der Aufklärer mag über diese Aufopferung des Verstandes spotten; der rechte Pietist erblickt in diesem Widerspruch das Zeichen der geistigen Wiedergeburt.

Zinzendorf

Noch bekannter als Spener und Francke ist, besonders in der von ihm begründeten Brüdergemeinde, der Graf von Zinzendorf. Er wurde 1700 als Sohn eines Ministers geboren, Spener war sein Taufpate. Er war

ein Charmeur, wo man ihn bewunderte, ein hochmütiger Standesherr, wo man ihm widersprach. Nicht nur den Orthodoxen und den Aufklärern, auch den Pietisten von Halle galt er für einen Heuchler; aber schon Lessing und Herder blickten tief genug, um ihn gegen diesen Vorwurf in Schutz nehmen zu können. Zinzendorf war ein unklarer Kopf, aber sein unruhiger Ehrgeiz richtete sich von jeher auf religiöse Dinge. Dem steht nicht entgegen, daß er als Knabe und als Jüngling ein Freidenker, ja ein Atheist gewesen sein soll; denn auch der Zinzendorf der Brüdergemeinde ließ den lieben Gott gern hinter dem geliebten Christus verschwinden; es ist bekannt, wie in seinen Kirchenliedern ausschließlich Jesus Christus angehimmelt wird, wirklich bis zur Abgeschmacktheit. Früh gelangte er in den Bannkreis von Francke. In unselbständiger Nachäffung dieses Mannes ging er gleich als Schüler daran, in lächerlichen Konventikeln, die er um sich sammelte, eine Rolle zu spielen; und war erst 22 Jahre alt, als er die Reste der aus Mähren eingewanderten waldensisch-hussitischen Familien zu der Brüdergemeinde von Herrnhut vereinigte. Mit nicht geringer Schlauheit, indem er bald den bürgerlichen bald den religiösen Charakter der Gemeinde hervorkehrte, wußte er den Schwierigkeiten auszuweichen, die von den Behörden erhoben wurden. Von den Pietisten in Halle sagte er sich seit 1730 los; es wird schwer zu unterscheiden sein, ob mehr der Hochmut des Grafen oder mehr der Abscheu der kleinen Leute gegen einen gräflichen Hang zur Unwahrheit zu diesem Zerwürfnisse führten. Auch innerhalb der Brüdergemeinde selbst herrschte keine Einigkeit; die Brüder strebten zu dem einfachen Glauben und dem demokratischen Statut ihrer alten Gemeinschaft zurück, der Graf, dem die Glaubensartikel doch wohl gleichgültig waren, wollte einen Anschluß an die lutherische Landeskirche finden. Ich gehe wohl nicht fehl, wenn ich zwei Naturen in dem wunderlichen Heiligen Zinzendorf unterscheide. Er besaß den brennenden Ehrgeiz, durch seine kleine Brüdergemeinde der Stifter einer neuen Weltreligion zu werden, auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen, weil er über das einzig taugliche Mittel, einen großen religiösen Gedanken, nicht verfügte; er war aber auch ein Kindskopf, als Dichter wie als Organisator, und mochte seit seiner Schülerzeit nicht reifer geworden sein; denn wie er damals den „Senfkornorden" gegründet hatte, so gab es jetzt eine „Närrchengesellschaft", in welcher Sprache und Symbolik zu tollen Albernheiten ausartete. Das schon erwähnte affektiert kindliche Spielen mit der Person Jesu Christi, dem Lämmlein, wurde mit Recht berüchtigt; die Vertraulichkeit, ohne jede Würde oder Höhe und weit von Ehrfurcht entfernt, grenzte an Blasphemie. Die Dreieinigkeit wurde als behagliche Familie vorgestellt, Gottvater selbst zu einem alten

Großvater oder Schwiegervater gemacht; die realistische Ausführung der Vergleiche mit erotischen Verhältnissen war nicht unbedenklich; die Beziehungen auf die Wundmale des Heilands sollten mystisch sein, wurden aber oft unappetitlich; die Freude an der Ungelehrtheit oder Unbildung der Apostel sprach sich häufig so gröblich aus, daß man, wenn nicht in der Gesinnung, so doch in den Worten an unwürdigen Spott der Kirchenfeinde erinnert wurde. Kein Wunder, wenn just aus diesem gewollt einfältigen Kreise auch plumpe Religionsverächter hervorgingen. Zinzendorf selbst lebte in einer Art von geschäftigem Müßiggang bis 1760; seine unbeständige Mission und Agitation brachte seine eigene Gründung mehr als einmal in Gefahr; wir haben da den seltenen Fall vor uns, daß einem Sektenstifter der letzte Ernst einer Überzeugung fehlte, daß die Sekte ernsthaft den gewiesenen Weg zu einer überkonfessionellen, immer aber christlichen Naturreligion erst einschlagen konnte, nachdem sie durch den Tod von ihrem Stifter befreit worden war. Die tiefste Wirkung im Sinne einer religiös gebliebenen Aufklärung hat nachher der Pietismus Zinzendorfs durch Schleiermacher ausgeübt, wie überhaupt gesagt werden kann, daß die Söhne und Nachkommen der Anhänger auch des älteren Pietismus in den Dienst der Aufklärung übertraten. Doch erhielt sich eine Gruppe des ketzerischen und doch wieder kirchlichen Pietismus und entwickelte sich in der Reaktionszeit des 19. Jahrhunderts, von den politischen Strömungen begünstigt, von der Romantik stark beeinflußt, zu der Sekte der „Stillen im Lande“, die einen gewissen historischen Kampf gegen die Orthodoxie nicht aufgegeben hat, sich aber mit der offiziellen Kirchenmacht zu verbinden geneigt ist, sobald der ecclesia militans und den pietistischen Freischärlern die moderne Aufklärung als der gemeinsame Feind erscheint.

Es wäre sachlich und geschichtlich gestattet, die leichtsinnig verlachte Heilsarmee als die jüngste Form des Pietismus aufzufassen.

Siebenter Abschnitt

Die deutsche Schulphilosophie

Leibniz ist von Zeitgenossen, die ihn durchschaut hatten, ein Indifferentist genannt worden; ein Ketzer oder gar ein Bekenner war er nicht, eher in seinem Herzen gottlos, also in seinen religiösen Bestrebungen ein Politiker oder ein Heuchler, wie man es nennen mag. Er verdient in der Geschichte der Geistesbefreiung nicht den breiten Raum, der ihm in der Geschichte der Philosophie hergebrachterweise überlassen wird, vielleicht

nur darum, weil dieser überaus scharfsinnige Mann als erster mit bewußter Absicht ein philosophisches System erfand, ohne eigentlich eine entsprechend einheitliche Weltanschauung zu besitzen.*) Ein so breiter Raum käme diesem erstaunlichen Gelehrten mit besserem Rechte in der Geschichte der Wissenschaften zu oder doch in der Geschichte der wissenschaftlichen Organisationen. Meine Abneigung gegen Leibniz, die ich nicht verbergen will und im Abschnitte „Spinoza“ ausgesprochen habe, darf mich aber nicht verhindern zuzugeben, daß die Aufklärung doch sehr gefördert worden ist, wenn nicht durch ihn selbst, so doch durch die verschwenderisch ausgestreuten Gedanken, die von seinem charaktervolleren Schüler Wolff zu einem System der Aufklärung geordnet wurden.

Leibniz

Leibniz war der einzige deutsche Philosoph, dessen Lebenshaltung einen Vergleich zuläßt mit den großen Engländern, die an leitender Stelle staatsmännisch tätig waren und wie nebenher die Erkenntnis der Menschheit mehrten oder verbesserten; aber das Elend der deutschen Kleinstaaterei machte es ihm unmöglich, nach seinen Fähigkeiten als ein Staatsmann zu wirken; in seinen politischen wie in seinen theologischen Schriften führte er zu oft nur die Aufträge kleiner Fürsten aus und war durch solche offiziöse Schreiberei — so glänzend sie oft war — zu gebunden, um sich nicht auch in der Philosophie von religiösen Rücksichten beeinflussen zu lassen. Während die Freidenker in Holland und in England bereits eine konfessionslose Naturreligion an die Stelle der positiven Religionen setzten, während dort also aller Streit über Dogmen durch eine (vermeintlich) dogmenlose Religion der Vernunft überwunden wurde, arbeitete sich Leibniz wie ein Hofprediger oder als Genosse von Hofpredigern ab, mit aussichtslosen Versuchen, eine Harmonie zwischen katholischen und evangelischen, schließlich eine Harmonie zwischen lutherischen und reformierten Glaubensartikeln herzustellen. Der Ernst, mit welchem diese philosophisch unwürdigen Unionsbestrebungen überall behandelt werden, darf mich nicht abhalten es auszusprechen, daß Leibniz da immer nach der Gunst der Großen schielte, mit den religiösen Bedürfnissen der wahrhaft Gläubigen nur spielte und sich nicht beklagen durfte, als er weder die Ziele seiner Auftraggeber noch

*) Als junger Mensch führte sich Leibniz zu Nürnberg in eine geheime Gesellschaft von Alchimisten dadurch ein, daß er den Herren eine gelehrte Arbeit überreichte, in der er unter Häufung dunkler Kunstausdrücke, die er selber nicht verstand, als ein systematischer Adept auftrat; er wurde dafür zum Sekretär der Gesellschaft ernannt und lernte bei dieser Gelegenheit seinen ersten Förderer kennen, den Baron von Boineburg. Es wäre boshaft, aber nicht ungerecht zu fragen, ob die Art, wie er in seinen beiden systematischen Hauptwerken, der Theodizee und der Monadologie, eine Stellung in der philosophischen Gesellschaft Europas erlangte, nicht an sein Vorgehen bei den Alchimisten erinnert; er täuschte, vielleicht auch sich selbst, mit neuscholastischen Kunstausdrücken, die er für jeden theologischen Gebrauch verwendbar machte.

seine persönlichen Ziele erreichte. Es ist bezeichnend für Leibniz, daß er, der Protestant, mit katholischen Kirchenfürsten Fühlung gewann, daß er aber kein Verständnis besaß für den gläubigsten Christen der Zeit, für Jakob Spener, und für die von ihm geordnete, antisymbolische (aber nicht erst in Deutschland neu entstandene) tiefe religiöse Bewegung, den Pietismus. Leibniz war als Mathematiker, als Historiker ein hervorragender Forscher; die theologischen Fragen, zu deren Behandlung er seine Feder immer wieder hergab, scheinen ihm ganz gleichgültig gewesen zu sein; nur etwa für gelegentliche politische Zwecke mochten sie ihm einige Dienste leisten. Das soll an einigen Zügen seiner Unionstätigkeit aufgezeigt werden.

Die Vereinigung des Katholizismus mit dem Protestantismus mußte dem Geschlechte, das nach den Greueln des Dreißigjährigen Krieges eine wirtschaftliche und politische Wiedergeburt Deutschlands ersehnte, nützlich und möglich scheinen; der Riß schien noch nicht verjährt; man brauchte bloß die Beschlüsse des Tridentinums zurückzunehmen (von katholischer Seite) und durfte hoffen, wenn man ein Utopist war, die Anhänger beider Kirchen auf einen Katechismus der mittleren Linie zu verpflichten. Aber Leibniz war kein Utopist, die fixe Idee seiner Ars combinatoria etwa ausgenommen, und konnte nicht übersehen: daß der Katholizismus nicht daran dachte, auch nur ein Jota des Tridentinums preiszugeben, daß die Annäherungsversuche Bossuets nur auf eine Unterwerfung der Protestanten, auf eine Gegenreformation mit geistigen Mitteln abzielten, daß seine eigenen Unionsvorschläge sophistische oder scholastische Wortmachereien waren. Von kaiserlichen und von französischen Kirchenfürsten, von kleinen Souveränen und Ministern, die selbst zur römischen Kirche übergetreten waren, in die Enge getrieben, hatte Leibniz für den Katholizismus so viel getan, daß ihm zu tun fast nichts mehr übrig blieb, als selbst katholisch zu werden; als aber diese Versuchung an ihn herantrat, half er sich mit sehr feinen diplomatischen Spitzfindigkeiten, die aber doch nur Spitzfindigkeiten waren: die katholische Kirche sei freilich unfehlbar durch den Beistand des Heiligen Geistes, doch könne man ihrer inneren Gemeinschaft angehören, ohne ihr äußerlich beizutreten; so bleibe man in ihrer Gemeinschaft, auch wenn man ungerechterweise exkommuniziert würde; er habe keine Lust, sich in bestimmten Überzeugungen (wie der von der Wahrheit des kopernikanischen Weltsystems) beschränken zu lassen; sein Übertritt wäre nicht aufrichtig und nicht unbedenklich, wenn er wüßte, er würde nach offener Darlegung seiner Ansichten nicht aufgenommen werden. Man hat die Sache so dargestellt, als ob Leibniz bei dem Ausdrucke „katholische“ Kirche nicht an das historische Papsttum, sondern an eine ideale, universelle, mehr

protestantische christliche Kirche gedacht hätte; in Wahrheit bewunderte Leibniz den mächtigen Bau der römischen Hierarchie, hielt eine solche Kirchenbehörde für sehr zweckdienlich, das Volk im Gehorsam zu fesseln, und begriff in seinem religiösen Indifferentismus gar nicht, daß man um eines Glaubensartikels willen Schwierigkeiten machte; er schien es zu bedauern, daß Luther seinerzeit durch feindliche Schritte Roms zum Abfall getrieben worden war, er, Leibniz, hätte es zu keinem Schisma kommen lassen; auch die leidige Pietistenbewegung sei ja nur dadurch so mächtig geworden, daß man den ersten Anzeichen mit Schroffheit entgegentrat anstatt mit Diplomatie. In dieser Gesinnung nur, die doch eher macchiavellistisch als christlich war, gab sich Leibniz viele Jahre lang zum Handlanger der Unionsbestrebungen her, bis seine Auftraggeber starben oder ihre Meinung änderten oder bis die politischen Verhältnisse den Erfolg unwahrscheinlich machten; dann ließ er die Sache einschlafen, ohne das Gefühl zu verraten, ihm wäre eine auch nur liebgewordene Aufgabe mißglückt.

Einen ähnlichen Ausgang nahm das geringere Unternehmen, die lutherische und die reformierte Kirche auf einen gemeinsamen Katechismus zu einigen. Diesmal handelte Leibniz im Dienste der Höfe von Hannover und Brandenburg. Wieder hat er ein lebhaftes Interesse für den bürgerlichen Frieden und gegenseitige Duldung, wieder ist ihm die Frage der Dogmen fremd und gleichgültig; darauf komme es ja gar nicht an. In einem Briefe an einen Berliner Geheimrat (vom 7. Oktober 1697) entschlüpft ihm das Bekenntnis, man sollte den Aufgeklärtesten wenigstens zu verstehen geben, der Unterschied der beiden protestantischen Kirchen wäre gar nicht so groß. „Kurz, es ist gut, daß die Politiker den Anstoß geben; aber man braucht die Theologen, um auf die Völker zu wirken und auf die eifrigen und vom Vorurteil eingenommenen Menschen, welche auch unter denjenigen häufig sind, welche über dem Volke stehen.“ Die Meinung dieses klugen Satzes ist offenbar die: es wäre das beste, die Gleichberechtigung aller Konfessionen auszusprechen; da aber das Volk an Wortsymbolen hängt und die Fürsten ebenso abergläubisch sind, mag man sich die Arbeit machen, eine gemeinsame Formel für beide Glaubensbekenntnisse herauszufinden. Ungefähr zwei Jahre lang ließ Leibniz sich zu diesem Geschäfte gebrauchen, das für beide Höfe bald eine Liebhaberei bald ein politisches Geschäft war. Als aber bedeutendere Symbole in Frage kamen, die preußische Königskrone für Brandenburg und der englische Thron für Hannover, da hörte die Neigung der Fürstlichkeiten auf, sich weiter um eine kirchliche Union zu sorgen; Leibniz gab den Plan leichten Herzens preis und verleugnete sogar eine offiziöse Schrift („Via ad pacem“), die

er gemeinsam mit einem protestantischen Theologen herausgegeben hatte: die Feder sei von mehr als einem geführt worden und da sei die Arbeit wahrscheinlich schlecht geraten.

Wir sehen also, daß Leibniz für seine Person außerhalb jeder positiven Religion stand, mindestens so tolerant war wie Locke, zu den theologischen Streitigkeiten um die Konfessionsunterschiede gar keine innere Beziehung mehr hatte, daß er aber trotzdem im Dienste fürstlicher Launen als Theologe auftrat und daß er dem Katholizismus, als dem Glauben des mächtigsten weltlichen und geistlichen Herrschers, bis zur äußersten Grenze entgegenkam. Nur kühle Überlegung hielt ihn ab, selbst katholisch zu werden; wer weiß, ob ihm unter anderen Umständen ein wissenschaftlicher Thron nicht einer Messe wert geschienen hätte; als ihn einmal während einer stürmischen Überfahrt im Adriatischen Meere die abergläubischen Schiffer als einen unheilbringenden Ketzer ins Wasser werfen wollten, oder er doch diesen Verdacht hegte, betete er immerhin den Rosenkranz, um für einen Katholiken zu gelten. So konnte Fontenelle in seiner sehr feinen, sehr französischen Lobrede auf Leibniz mit kaum merklicher Ironie hervorheben, sein Held hätte den heiligen Thomas günstiger beurteilt als ein Lutheraner nötig gehabt hätte; er hätte es sogar zustande gebracht, die heilige Dreifaltigkeit durch eine ganz neue Logik zu beweisen; er hätte (was Fontenelle schon etwas deutlicher rügt) aus dem Begriffe der Endursachen zu zeigen versucht, wie die Gleichheit des Einfallswinkels und des Reflexwinkels (in der Optik) auf die Weisheit Gottes schließen ließe.

Eine so pfäffische Umbeugung der physikalischen Methode zugunsten einer Predigt könnte für eine zufällige Entgleisung gehalten werden, wenn nicht die beiden meistgenannten Lehren von Leibniz, die Theodizee und die prästabilierte Harmonie, eben etwas anderes wären als Predigten. Das Wort ist nicht zu umgehen: Leibniz war nicht ehrlich. Man muß seine Gotteslehre einmal vorurteilslos mit der seiner unmittelbaren Vorgänger vergleichen, um sich von der Unehrlichkeit Leibnizens zu überzeugen. Die Verkünder der Philosophie, die damals die neue hieß, Descartes und Gassendi, erklärten sich freilich immer wieder bereit, jeden ihrer Sätze zurückzunehmen, der einer kirchlichen Entscheidung widerspräche; die Leser wußten aber und sollten wissen, daß diese Bereitschaft zum Widerruf nur unter einem äußeren Zwange bestand; Descartes und Gassendi trugen hinter diesem Schilde dennoch eine Lehre vor, die wesentlich materialistisch war. Das kommt beinahe noch deutlicher heraus bei Bayle, der kein Naturforscher war und der darum dem mechanischen Materialismus ebenso skeptisch gegenüberstand wie den anderen philosophischen Schulen; die Tendenz war antikirchlich, wenn es auch zwischen den Autoren und dem

Publikum ausgemacht war, den Scheiterhaufen der Kirche zu vermeiden. Im Gegensatze dazu war die Tendenz der theologischen Schriftstellerei bei Leibniz kirchlich; seine idealistischen Spekulationen führten ihn zu einem Gottesbegriffe, der gar nicht weit entfernt war von dem pantheistischen des Spinoza; das Gesetz der Kontinuität ließ ihn eine unendliche Reihe wahrnehmen, von der momentanen Monade oder dem toten Körper bis zu der ersten und ewigen Monade, die er Gott nannte. Daneben aber lehrte er, mit der Theodizee und mit der prästabilierten Harmonie, den Gott des Volksglaubens und der Kanzel, den Gott mit allen den Eigenschaften der höchsten Güte, Weisheit und Macht. Man antworte mir nicht, daß Leibniz da nur die scholastische Formel von der doppelten Wahrheit für sich in Anspruch genommen habe. Das hatte im Mittelalter einen Sinn gehabt, als freie Männer, zwischen Wissen und Glauben hin- und hergerissen, durch eine solche Formel der Verzweiflung zugleich ihre Überzeugung und ihr Seelenheil retten wollten. Schon die Descartes, Gassendi und Bayle kannten die Angst vor der Verdammnis nicht mehr, hatten nur noch Angst vor den irdischen Verfolgungen der Kirche. Ebenso persönlich ungläubig war Leibniz; doch begnügte er sich nicht damit, den Kirchen seinen Gehorsam zu versprechen, er warb für die Kirche, mit übertriebenem Eifer, wie sonst nur ein Renegat, ein Überläufer.

Es ist gar nicht möglich, daß einer der scharfsinnigsten aller Menschen — wenn er die Differentialrechnung dem größeren Newton wirklich gestohlen und sie nur aus einigen Notizen zu dem feinsten Werkzeuge der Mathematik gestaltet hat, so ist sein Scharfsinn fast noch bewunderungswürdiger als der Tiefsinn des eigentlichen Erfinders — die mangelhafte Logik in seiner eigenen Gottesvorstellung und in seinen eigenen Beweisen für das Dasein Gottes nicht bemerkt haben sollte. Er begeht ja den gröbsten aller Schülerschnitzer, wenn er das Dasein Gottes aus der Harmonie aller Wesen („ce parfait accord de tant de substances") beweist, dann aber wieder die Harmonie der Welt oder die berühmte „beste Welt" aus Gottes Allgüte, Allweisheit und Allmacht. Leibniz hat eine natürliche Theologie aufgestellt, mit welcher die Anhänger von Spinoza und von Hegel, auch die vorurteilslosesten, sich recht gut einverstanden erklären konnten; er hat in unzähligen Abhandlungen und Briefen das Beste angenommen, was Descartes und Gassendi, was Bayle und Locke neu gefunden hatten, er hat mit durchdringender Kritik diese modernen Ahnungen, indem er sie niemals ganz gelten ließ, noch vertieft. Aber derselbe Leibniz war (nach einem Worte von Diderot) „encore théologien dans le sens stricte de ce mot"; er bewies, viel robuster als etwa später die nachkantische Philosophie in Deutschland, die Wunder, die Engel und die Dreieinigkeit; er vergaß, so oft er als

Hoftheologe in Anspruch genommen wurde, daß er den unvergleichlichen Ruhm des besten Mathematikers, des besten Historikers und des besten Philosophen aufrecht zu halten hatte. Man kann seine Ehrlichkeit auch nicht dadurch retten, daß man — was nicht völlig mit der Lehre von der doppelten Wahrheit zusammenfallen würde — einen Unterschied macht zwischen seiner esoterischen und seiner exoterischen Lehre; denn just die Theodizee ist besonders predigerhaft, hofpredigerhaft; Tolands „Letters to Serena", die dem Andenken der ersten Königin von Preußen, Leibnizens Freundin, geweiht sind, klingen doch aus einem anderen Ton, sind schon unchristlich, pantheistisch. Die Ehrlichkeit von Leibniz ließe sich nur retten, wenn man seinen Scholastizismus, seine Rückkehr zu Aristoteles (der ja eben von Descartes, Gassendi und Bayle endgültig besiegt worden war) für eine philosophische Überzeugung ausgeben wollte; dann aber würde man zu dem Ergebnisse gelangen, daß Leibniz zwar auf allen Wissensgebieten ein überlegener Kopf war, in der Vereinheitlichung des neuen Wissens aber nicht eigentlich ein geborener Philosoph.

So war es ihm bestimmt, zwar überall der religiösen Geistesbefreiung bewußt entgegen zu treten, aber durch die Unsumme seiner Einzelleistungen dennoch unbewußt für die Aufklärung zu wirken. Was nach seinem Tode länger als ein Menschenalter auf allen geistigen Gebieten herrschte und nicht nur in Deutschland, das war unter dem Namen von Christian Wolff Leibnizens Philosophie, freilich eine öde rationalistische, trotz aller frömmelnden Redensarten unchristliche, allzu logische Vernunftphilosophie.

Dieser Widerspruch zwischen der theologischen und der freien Wirksamkeit von Leibniz mag auch erklären, daß die beiden stärksten Enzyklopädisten so verschieden über ihn urteilten. Für Voltaire war, außer der Kirche und den Geistlichen, Leibniz der Feind, den er am unbarmherzigsten bekämpfte; im „Candide" versetzte er nicht nur seinem christlichen Optimismus den tödlichen Streich, sondern auch der ganzen Persönlichkeit des deutschen Philosophen. Diderot dagegen schrieb für die Encyclopédie einen Aufsatz, der sich in den Daten recht genau an Fontenelles Lobrede hält, der aber von der Lebensleistung des Mannes mit fast demütiger Bewunderung redet. „Lorsqu'on revient sur soi et qu'on compare les petits talents qu'on a reçus, avec ceux d'un Leibniz, on est tenté de jeter loin les livres, et d'aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré." Leibniz habe für Deutschland zugleich die Bedeutung von Platon, Aristoteles und Archimedes. Aber hundert Jahre nach Leibniz hat ein freier Engländer, der skeptische Atheist Gibbon, deutlicher gesehen als Diderot.

In dem merkwürdigen Tagebuche über das, was er durcheinander las, sagt er (7. September 1763) ein scharfes Wort über die Unions-

bestrebungen: „Leibniz war ein Philosoph. Konnte er ernsthaft an eine Vereinigung der Religionen denken?“

Christian Wolff

Christian Wolff, welcher doch vom Vater Friedrichs des Großen wegen angeblicher Atheisterei „bei Androhung des Stranges“ aus Halle gejagt worden war, hatte seitdem besonderen Grund zu betonen, „wie sehr er gegen die Atheisterei gehe“. In seinen „Vernünftigen Gedanken von Gott und der Welt“ (1733) beruft er sich auf seine gläubigen Kapitel in der Metaphysik und in der natürlichen Theologie. Man habe ihn ungerecht verdächtigt. Im Streite mit den Atheisten müsse man nichts leugnen, was man ohne einige Gefahr zugeben könne (§ 173); Wolff anerkennt die Möglichkeit der Vorsehung und der Wunder, aber das müsse alles methodisch vorgetragen werden; „das sind eben die rechten Helden, die viel (ironisch) wider die Atheisten ausrichten, welche alles untereinander werfen (§ 186)“. Seine Methode sei die beste; „ich habe diese Regeln (der Logik) eher geschrieben, ehe sie andere aus meinem Buche gelernet ... Die sich zu Gottes Advokaten aufwerfen, wollen den Zuhörern weiß machen, man müßte anfangs viele Postulata setzen, da wisse der Atheist nicht, wo man hinaus wolle und gebe sie zu; alsdenn finge man sie an wider ihn zu gebrauchen und da wäre er gefangen, indem man ihn in dem Konsequenzien-Garne verstrickte. Ich fürchte gar sehr, man möchte sie eher für Rabulisten als Advokaten ansehen.“ Seine Logik sei der Moral nicht entgegen, es fließe auch aus ihr keine verkehrte Moral (§ 353). Wenn er sich (ebenso wie Grotius) auf den Standpunkt der Atheisten stelle, auf den des Naturrechts, so geschehe das nur um die Atheisten zu widerlegen. Seine Ansicht von der Notwendigkeit sei der der Atheisten und Fatalisten entgegen. Von den Absichten Gottes werde leicht anthropomorphistisch geredet. Gleich der Uhr sei z. B. das menschliche Auge nach einer Absicht hervorgebracht; vorher müsse das Dasein Gottes anerkannt werden, da eine Absicht ohne eine erkennende und wollende Person nicht möglich sei. (Wolff ahnt nicht, wie anthropomorphisch er da selbst ist; recht ketzerisch klingt der Zwischensatz: Gott habe sich das Wesen der Körper, das er von Ewigkeit her vorhergesehen, *gefallen lassen*.) Er habe darum das Dasein Gottes metaphysisch bewiesen, erst nachher die Weisheit des bewiesenen Gottes aus den natürlichen Dingen (§ 392). Er habe immer gelehrt, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen habe; aus der entgegengesetzten Behauptung allein, daß nämlich die Welt eine Substanz neben Gott sei, hätten die Atheisten eher Vorteil ziehen können (§ 404).

Recht drollig ist Wolffs Stellung zu der Kanzelfrage, ob alle Atheisten schlechte Menschen seien. Man habe ihm vorgeworfen, er hätte in seiner Moral und seiner Politik den Atheisten das Wort geredet; aber er habe

nur gesagt, ein Atheist müsse nicht ein liederliches Leben führen. Es wird an Spinoza erinnert. Diese Lehre sei nützlich, weil sie die Atheisten nicht in dem Wahne stärke, sie könnten leben, wie sie wollten. Ohne diese Aussicht, ohne dieses Privilegium zu einem liederlichen Leben, würden viele gar nicht erst Atheisten werden. Doch leugne er nicht, daß Gottesleugnung bei Menschen, wenn sie dazu Lust haben, zu Liederlichkeit führe, aber nicht anders als Christen, wenn sie zu liederlichem Wesen Lust haben, sich auf die Gnade und Barmherzigkeit Gottes berufen.

Bayle gegenüber, der den Aberglauben für schädlicher hielt als die Atheisterei, ja einen Staat von lauter Atheisten für möglich, behauptet der alt gewordene Wolff entschieden: daß man Atheisten im gemeinen Wesen nicht dulden könne. Er habe nur die Gegengründe Bayles in seinen früheren Schriften ganz ehrlich vorgetragen; kein Atheist werde mit ihm zufrieden sein (§§ 426, 427).

Wo Wolff dazu gelangt, seine Stellung zu den Atheisten zusammenzufassen (besonders in den §§ 173, 276), da merkt man die Absicht, den Vorwurf des Fatalismus und der Lehre der Willensunfreiheit zu entkräften; aber er verteidigt, natürlich in christelnder Form, immer nur die natürliche Religion, den Deismus, und steht den positiven Glaubensartikeln viel freier gegenüber als etwa Leibniz, der sonst noch viel mehr sein Meister war, als Wolff gern zugeben mochte. Wolff wird nicht so leicht wie Leibniz zum bloßen Theologen. Und es darf Wolff trotz seiner Pedanterei nicht vergessen werden, daß er die Behauptungen der Atheisten niemals verdreht, daß er immer billig bleibt und daß er davor warnt, verständige Leute leichtsinnig des Atheismus zu verdächtigen. Aber Wolff ist doch, seit seiner Maßregelung, immer bemüht, den Vorwurf des Atheismus zu entkräften, den ihm sein Lob der chinesischen Moral eingetragen hatte. Nicht nur um dieser Tatsache willen möchte ich einen kurzen Blick werfen auf die damaligen Beziehungen des Abendlandes zu dem fernen Orient.

China

Als seit dem Ende des 17. Jahrhunderts im Abendlande eine Vorliebe für die Philosophie und die Religion des Ostens um sich griff, wurde das von kurzsichtigen oder vorsichtigen Beobachtern aus dem praejudicio peregrinitatis erklärt, aus dem bekannten Hang für das Ferne und Fremde; es lag aber dieser Erscheinung, wie im 13. Jahrhunderte die Hinneigung zur arabischen Philosophie, doch wohl eine alte antichristliche Unterströmung zugrunde, die selbst im Mittelalter nicht zum Stillstande gekommen war und die jetzt, zu Beginn der eigentlichen Aufklärungszeit, durch Zuflüsse von überall verstärkt wurde. An dieser absichtlichen oder unbewußten Überschätzung besonders der chinesischen Philosophie und Moral, die man gern als die reine deistische Moral der christlichen gegenüberstellte,

beteiligten sich führende Männer wie Leibniz und Christian Wolff; und die gelehrten Zeitschriften waren voll von Abhandlungen über die Lehren des Konfutse; aus Reisebeschreibungen wußte man auch schon allerlei über die andere Religion der Chinesen, die des Fo (Buddha), vermutete auch schon richtig, daß der sagenhafte Xaca (Sakya), der Gegenstand eines sehr verbreiteten „Götzendienstes", mit Buddha oder Sommona-Codom eine und dieselbe Person wäre. In die chinesische Mode, um derentwillen schließlich Wolff des Landes verwiesen wurde, spielt durch Jahrzehnte ein Streit hinein, der zwischen den Jesuiten und den Dominikanern um die chinesische Religion geführt wurde; wenn ich diesen Streit richtig verstehe, so hatten die Jesuiten schlau und weltkundig die Moral des Konfutse als beinahe christlich angepriesen, um sich bei den Mandarinen einzuschmeicheln, und hatten eben dadurch den Aufklärern vorgearbeitet, denen nichts angenehmer sein konnte als das Dasein einer konfessionslosen und dennoch vortrefflichen Sittenlehre; die Dominikaner, die alten Glaubenswächter und Inquisitionsrichter, auf die Jesuiten schon lange eifersüchtig, hoben dagegen die Züge hervor, aus denen auf den sogenannten Götzendienst der Chinesen zu schließen war. Unsere heutigen Kenntnisse setzen uns in den Stand, ungefähr wenigstens die Berechtigung beider Ansichten zu prüfen und zu sagen: die Volksreligion der Chinesen ist wirklich ein ebenso lästiger „Götzendienst" und Aberglaube wie andere Volksreligionen, die Philosophie des Konfutse, die in China so etwas wie Staatsreligion (ohne Unduldsamkeit) oder offiziöse Beamtenreligion ist, enthält wirklich die meisten Regeln der christlichen Moral, mit unausstehlicher Geschwätzigkeit vorgetragen. Ich brauche für meine Leser dazu nicht ausdrücklich zu bemerken, daß es zur Menschennatur gehört, fremde Religion Götzendienst oder Aberglaube und fremde Moralbegründung Geschwätz zu nennen.

Weil die Sprache der Chinesen von den abendländischen sich viel wesentlicher unterscheidet als etwa eine slawische Sprache von einer romanischen, weil demnach eine getreue Übersetzung chinesischer Gedanken im Grunde unmöglich ist, darum ist uns auch heute noch eine genaue Kenntnis der chinesischen Volksseele versagt; aber der Fortschritt gegen die Zeit von vor 200 Jahren ist doch wieder sehr bedeutend, da man damals auf zufällige Brocken, auf einige Anekdoten und auf eine stümperhafte Religionsvergleichung angewiesen war. Unter solchen Umständen erhebt sich nun die Frage: was war das für eine chinesische Philosophie, die von den Dominikanern für gottlos, von den Jesuiten für göttlich, von den Aufklärern für die Moral der Natur und der Vernunft erklärt wurde? Man könnte der Beantwortung dieser Frage eine Dissertation oder auch seine Lebensarbeit widmen; es mag aber genügen, sich aus einer Darstellung

des guten alten Jakob Brucker das Bild wiederherzustellen, das die Zeitgenossen Wolffs sich von der Philosophie der „Chineser“ machten. Diesen Abriß gibt Brucker (Kurtze Fragen VII, S. 1102 ff.), nachdem er unmittelbar vorher die indische Philosophie als die Philosophie der Malabaren gar nicht so uneben vorgetragen hat. Er versichert, daß er gegen die Angaben der Jesuiten alle nötige Vorsicht geübt habe. Maßstab, nicht nur in religiösen und sittlichen Dingen, ist ihm das Christentum; selbst für bloß geschichtliche Daten ist es für ihn selbstverständlich, daß nicht wahr sein könne, was den biblischen Schöpfungs- und Sintflutgeschichten widerspricht; die Chinesen setzen für ihre Geschichte ungeheuere Zeiträume voraus und die Bibel weiß nur von armseligen 6000 Jahren, die seit Erschaffung des Menschen verstrichen sind. Da ist es denn kein Wunder, daß in allen gelehrten „Akten“ nicht vom chinesischen, sondern vom christlichen Standpunkte aus erwogen wird, ob die Chinesen eher Götzendiener oder Atheisten seien. Brucker weiß aber schon, daß man atheistisch höchstens die Lehre des Fo nennen dürfe, die wie in Siam und in Japan auch in China eingedrungen war, ja er unterscheidet genau zwischen der exoterischen Lehre, die er christelnd mit den Dogmen einer jenseitigen Bestrafung und Belohnung ausstattet, und der Geheimlehre, die den gottlos-sittlichen Weg des Buddha plump aber nicht gerade falsch beschreibt. (Sogar Nirvana können wir in dem leeren Paradies der Seelen, dem „Nireupam“ der Siamesen, wiedererkennen.) Leerheit und Untätigkeit sind Anfang und Ende aller Dinge. In dem ersten Wesen, einem hellen, feinen, unvergänglichen Wesen, ist jedes einzelne Leben ungetrennt enthalten. Jedes ist Alles und das All. Dieses All-Eine hat weder Tugend noch Verstand. Es bewirkt nichts, tut nichts, versteht nichts und will nichts. Diesem unmenschlichen höchsten Wesen, das weder Willen noch Verstand hat (der Einfluß Spinozas auf diese Formulierung ist unverkennbar), müsse der Mensch ähnlich werden, der nach Glückseligkeit verlangt; zu diesem Zwecke genüge es nicht, die Begierden zu bändigen, sie müssen ausgerottet werden. Nur so kann man zu vollkommener Ruhe und Entzückung gelangen, zur verstandlosen Betrachtung. Das ist die Vollkommenheit. Brucker weiß aber auch schon zu melden, daß die offizielle Staatsmoral der Chinesen nicht die des Fo ist, sondern die des Konfutse, und daß der ganze Streit um Wert oder Unwert der chinesischen Religion nur diese Schule oder Sekte betrifft. Und da sind wir wieder bei dem Zanke der beiden katholischen Orden. Die Jesuiten, die sich in China einschleichen wollen, behaupten einfach, Gott habe den Chinesen ihren Konfutse geschickt wie den Griechen ihren Sokrates, um den armen Heiden wenigstens eine Ahnung der göttlichen Wahrheit beizubringen; dagegen behaupten

die Dominikaner, um den Jesuiten in die Suppe zu spucken, ebenso einfach, Konfutse habe weder von einem Schöpfer noch von der Unsterblichkeit der Seele etwas ausgesagt, habe eine materialistische Weltseele angenommen und, wenn er den Himmel verehrte, nur die Naturkräfte gemeint. Brucker läßt keinen Zweifel darüber, daß ihm die Meinung der Dominikaner die wahrscheinlichere ist. Überblickt man das chinesische System der Physik und Metapysik, wie es Brucker (S. 1172 ff.) zusammengestellt hat, so begreift man seine christlichen Bedenken: gelehrte Chinesen müßten eine Art Atheismus herauslesen und ungelehrte Leute konnten es überhaupt nicht verstehen. Mit Übergehung der schwer zugänglichen Naturphilosophie, die bei Brucker chinesische Begriffe für Wörter der Peripatetiker und Stoiker einsetzt, halten wir uns nur an die Sittenlehre und die ist so irdisch wie nur möglich. Die Eigenschaften der Güte und der Bosheit werden physikalisch erklärt; gut heißen die Helden und die Gelehrten, böse die Dummköpfe. Die Welt wird einmal aufhören. Auch die Geister werden aufhören; dennoch sind sie zu ehren als Teile des Urwesens, um ihrer Nützlichkeit willen, aber auch die Geister besitzen weder Vernunft noch Willensfreiheit. Vom christlichen Standpunkte gesehen, ist das ganze System schon darum atheistisch, weil es von einer Unsterblichkeit der Seele nichts weiß; die Seelen kehren nach dem Tode zu ihrem Urwesen zurück.

Die Aufklärer Leibniz und Wolff benützten, wie gesagt, die tendenziösen Berichte der Jesuiten in einer Absicht, die nicht die der Jesuiten war; hatten diese die chinesische Sittenlehre ungebührlich gerühmt, um sich ihre Missionstätigkeit zu erleichtern, so priesen jetzt namentlich Wolff und die Wolffianer die chinesische Moral als ein Beispiel dafür, daß Moral durch Vernunft allein gewonnen und gelehrt werden könne; einerlei, ob man die Grundsätze christlich, stoisch oder pantheistisch nennen wolle. Eine gute Probe für die völlige Religionslosigkeit dieser Sittenprediger mag es abgeben, daß in einer Zusammenstellung von 26 Maximen, die Brucker dem Wolffianer Bilfinger entlehnt, der Name Gottes überhaupt nicht bemüht wird. Da ist viel die Rede von der Vernunft, von Tugend, vom Volkswohl, aber „ein Philosophus redet nicht gerne von fremden außerordentlichen Dingen, auch nicht von den Geistern, weil der menschliche Verstand nicht wohl davon reden kann". Nur durch den Verstand könne der Wille verbessert werden. Es gebe keine anderen Tugenden als Gerechtigkeit, Liebe, Treue, Disziplin und Einigkeit. Ein weiser Mann tue nichts, was er nicht von anderen an sich erfahren will, hüte sich vor Unzucht, Zank und Geiz und vergelte den Haß mit Edelmut. Dem höchsten Wesen der Deisten scheint ungefähr der Himmelsbegriff der Chinesen zu entsprechen; aber der Himmel, mit welchen Kräften immer ausgestattet, ist

doch kein persönlicher Gott, und so ist der Argwohn und das Mißtrauen verständlich, womit ein christlicher Mann wie Brucker die „glänzende Tugendlehre“ des Konfutse, betrachtet; die Anspielung auf das berüchtigte Wort des Augustinus ist deutlich: die Tugenden der Heiden seien nur glänzende Laster.

Um solcher Dinge willen also war Wolff vom Soldatenkönige mit Schimpf und Schande aus Halle ausgejagt worden. Aber so sehr hatte sich die öffentliche Meinung seit hundert Jahren — etwa seit der Hinrichtung Vaninis — doch gewandelt, selbst in dem rückständigen Deutschland (wo die politische Zerrissenheit die Geistesfreiheit mitunter sogar schützte), daß Wolff der philosophe à la mode bleiben konnte, wie ihn einmal einer seiner Gegner nannte. In dem gleichen Jahre 1706, da Wachters „Elucidarius“ zu Halle erschien, war der junge Wolff auf Leibnizens Empfehlung Professor in Halle geworden, zunächst Professor der Mathematik. Er hat später großen Wert darauf gelegt, nicht ein Schüler von Leibniz zu heißen, sondern als der Erfinder eines eigenen Systems zu gelten. Das trifft nun für seine eigentliche Philosophie nicht zu, weil er im Grunde Eigenes nicht zu geben hatte und just die bedenklichsten Grundgedanken von Leibniz mit manchem Wenn und Aber in seine rationale Theologie aufnahm. Während aber Leibniz trotz seines überlegenen Scharfsinns auch in Philosophie und Theologie ein Diplomat blieb, der es mit keiner mächtigen Partei verderben wollte, muß man bei Wolff zwischen der Zeit vor und der Zeit nach seiner Austreibung aus Halle (1721) unterscheiden. Allerlei Haß und Brotneid hatte zwar dazu beigetragen, ihn bei dem Soldatenkönige zu denunzieren: man hatte ihm eingeredet, Wolffs Anschauung über die Willensfreiheit könnte eine Desertion der langen Kerls als straflos erscheinen lassen. In Wirklichkeit hätte weder der König noch einer seiner langen Kerls die scholastischen Sätze verstanden, mit denen Wolff zugleich spinozistisch die allgemeine und rationale Notwendigkeit und zugleich leibnizisch die individuelle und praktische Freiheit behauptete. Das Schlagwort kam auf, Wolff wäre ein Spinozist, d. h. nach der Sprache der Zeit, ein Atheist, ein Naturalist oder ein Materialist. Infolge des Ansehens, das Wolff schon damals besaß, hätte er mit erstaunlicher Wirkung an die Spitze einer freidenkerischen Bewegung in Deutschland treten können, wenn er nur der Mann dazu gewesen wäre; die Studenten in Halle, namentlich die aus den höheren Ständen, waren von seinem Deismus begeistert und von den Kanzeln soll schon eine natürliche Religion gepredigt worden sein; in Berlin gab es sogar Kreise, die Philalethen, die nur auf einen tapferen Ruf Wolffs warteten, um sich mit ihm zu einem spinozistischen Atheismus zu bekennen. Wolff dachte aber gar nicht daran, sich

weitere Ungelegenheiten zu machen; er hatte genug an der königlichen Ungnade und an dem Sturm, der sich in Streitschriften gegen ihn erhob. Er hatte ein bequemes Mittel, seine Rechtgläubigkeit aus der endlosen Reihe seiner lateinischen und deutschen Bücher zu beweisen; mochten auch in seinen metaphysischen Darstellungen der Ontologie, Kosmologie und natürlichen Theologie manche bedenkliche Stellen stehen, mochte auch selbst seine praktische Moral auf der Vernunft allein begründet sein, so war es doch nicht schwer, alle diese Dinge mit dem soweit einheitlichen Christentum der drei gesetzlich anerkannten Konfessionen Deutschlands in Übereinstimmung zu bringen, mit dem heiligen Thomas und sogar mit den Jesuiten von Trévoux. Vor der Androhung des Stranges war Wolff im Vortrage seiner natürlichen Theologie so selbstsicher und unbefangen gewesen, daß er die Vorrede zu seinen „Vernünftigen Gedanken von Gott“ (geschrieben am Tage vor Weihnachten 1719) mit dem durchaus weltlichen Satze beginnen konnte: „Verstand, Tugend und Gesundheit sind die drei vornehmsten Dinge, darnach die Menschen in dieser Welt streben sollen.“ Seine Hochschätzung für Verstand, Tugend und Gesundheit und seine entsetzliche Vernünftigkeit hatte ihn nicht verhindert, all das dogmatisch zu lehren und rationalistisch zu beweisen, was irgend in den drei gesetzlich anerkannten christlichen Konfessionen an Glaubensartikeln enthalten war oder verlangt wurde; wie er ja auch sonst heimlich aus dem hergebrachten Wissen entnahm, was er rein aus dem Verstande zu deduzieren vorgab. So konnte er sicherlich meinen, auf seinem guten und breiten Gewissen ausruhen zu dürfen, da er ja der antichristlichen Naturreligion der englischen Deisten seine oder Leibnizens höchst christliche Naturreligion entgegengestellt hatte.

Nach der Kabinettsorder des Königs jedoch war es sein einziges Bestreben, die Rechtgläubigkeit seines „Systems“ zu betonen. Er hatte einmal ein Buch geschrieben, um sehr viele Philosophen von dem landläufigen Vorwurfe des Atheismus zu reinigen; jetzt durfte er diese Rettungsarbeit mit gutem Rechte auf seine eigene Philosophie ausdehnen. Wahrlich, er war kein Atheist, da er doch nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch alle göttlichen Eigenschaften des Katechismus am Schnürchen und mit den alten, nur etwas umgekleideten Gründen klärlich bewiesen hatte. Es liegt außerhalb meines Planes darzustellen, wie er in der Zeit der Verfolgung sich nur verteidigte und seinen verschrobenen Gottesbeweis (aus der Zufälligkeit der Welt) in ermüdenden Wiederholungen vortrug, wie er dann etwa 15 Jahre später, als der König namentlich durch Propst Reinbeck zu seinen Gunsten umgestimmt worden war, zum Angriff überging, seinen Hauptgegner Lange mit kräftigen Schimpfworten bedachte und ihm den

Vorwurf zurückgab, er förderte den Atheismus; wie er besonders in einer auf Befehl des Königs entworfenen „Ausführlichen Beantwortung" den erschrecklichen Gedanken widerlegte, er hätte durch fatalistische Lehren die langen Kerls rebellisch gemacht, wie er etwas denunziatorisch den freilich spitzbübischen Lange*) des Ungehorsams gegen den König beschuldigte. Niedrig aber menschlich. Genug daran, daß Wolff in der zweiten Hälfte seines Lebens niemals aufhörte sich zur Kirche zu bekennen. Klein oder groß, Wolff war nun einmal der angesehenste deutsche Philosoph, eigentlich der einzige, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und da müssen wir fragen: Wie dachte er wirklich in den Dingen des freien Denkens? Und wie wirkte er?

Was seine wahre Meinung betrifft, so ist es nicht schwer, höchstens etwas langweilig, sie aus seinen vielen dicken Büchern zu erkennen. Er war ein zu verschulter Kopf, als daß er auch nur die Ehre verdiente, der Erfinder eines neuen Systems zu heißen. Seine Lehre ist nur scheinbar systematisch, sie ist nur formelhaft. Wie Hegel, an den er freilich nicht entfernt heranreicht, weder an Geist noch an Abstraktionskraft, so hat auch Wolff für alles, was ist, eine fertige und vernünftige Formel; auch bei Wolff schon ist vernünftig, was irgend ist; es hat seinen „zureichenden Grund". Was in der Physik oder in der Psychologie, in der Metaphysik oder in der Theologie irgend hergebrachterweise gelehrt wird, das ist vernünftig, das ist wahr, das ist aus den Begriffen der reinen Vernunft zu beweisen. Die von Leibniz hingeworfenen, allerdings in aufsehenerregenden Büchern hingeworfenen Einfälle (Monaden, prästabilierte Harmonie, beste Welt) werden zuerst platt und dünn gemacht und dann dem Lehrgebäude Wolffs eingeheftet. Wolff stellt so etwas wie ein oberstes logisches Axiom an die Spitze, aber er geht von keinem Grundgedanken aus. Er besitzt gar keinen Scharfsinn und weiß wahrscheinlich gar nicht, daß die Vernünftigkeit in Psychologie und Ethik, die er ungenau einem Leibniz nachspricht (der darin doch ein Schüler Lockes war), eben der christlichen Naturtheologie widerspricht, die Wolff sich wirklich aus allen Garküchen zusammengeholt hat. Ganz leise, wirklich nur ganz leise vernehmen wir mitunter einen Ton, als ob Wolff sich bei dem unendlichen Gotte der natürlichen Religion begnügen wollte und bei dessen Vollkommenheit, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit; dann folgt aber jedesmal ein Hinweis auf die geoffenbarte Religion, als ob Spinoza und die englischen Deisten nicht vorausgegangen wären, als ob Wolff sie nicht gekannt hätte. Auch wo er noch nicht aus nichtswürdiger Vorsicht von dem „verworfenen"

*) Joh. Joach. Lange (1670 bis 1744); wir werden diesem frommen Antispinozisten wieder begegnen, wenn von der Wertheimer Bibel die Rede ist.

Spinoza spricht, ist er von einem Verständnisse oder gar von einer Fortführung des Pantheismus sehr weit entfernt; ganz ahnungslos „beweist“ er, daß Gott nicht die Welt sei und nicht die Seele. Wenn er trotzdem, besonders in seinen naturwissenschaftlichen und psychologischen Schriften, eine Erkenntnistheorie vorträgt, die zu ihm über Leibniz von Locke gekommen ist, wenn er Toleranz predigt oder gar einmal die Offenbarung zu vergessen scheint (ohne sie jemals anzuzweifeln), so gewinnt man bei Wolff nicht den Eindruck, er sei in seinem Herzen ein Freidenker gewesen und habe nur aus kluger Feigheit sich zum Kirchenglauben bekannt. Man gewinnt den Eindruck: der „Professor des Menschengeschlechts“ habe zwischen Deismus und Offenbarung gar nicht klar unterschieden, seine Überzeugung sei in aller Ehrlichkeit ein so breiiger Mischmasch gewesen wie sein Bekenntnis.

Wirkung Wolffs

Es ist bedauerlich für den Geist der Zeit (ich lasse es unentschieden, ob nur für den Geist jener Zeit oder nur für den deutschen Geist oder überhaupt für jeden Zeitgeist), es ist bedauerlich, aber es ist so: dieser Philosophieprofessor, der erste seiner Gattung, übte eine um so größere Wirkung aus, je weniger er ein Philosoph oder ein Selbstdenker war. Und diese Wirkung war wunderlich genug eine freidenkerische oder aufklärerische, obgleich Wolff besonders seit 1721 an seiner Rechtgläubigkeit keinen Zweifel lassen wollte. Man darf für diesen Widerspruch zwischen Bekenntnis und Wirkung beileibe nicht etwa Wortlaut und Wirkung der französischen Enzyklopädisten zur Vergleichung heranziehen; diese bekannten sich zwar auch oft zur Landesreligion und wirkten dennoch zersetzend, materialistisch, atheistisch, aber bei ihnen war die Rechtgläubigkeit für jeden Leser als Vorsicht oder Ironie zu erkennen und der geistige Umsturz war ihre Absicht. Wolff dagegen pendelte zwischen einem frömmelnden Deismus und einer milden Kirchlichkeit hin und her. Es ist ziemlich schwer zu sagen, warum er dennoch mit Recht zu den deutschen Aufklärern gerechnet werden muß. Ich will mich darauf beschränken, einige solche geschichtliche Verdienste hervorzuheben.

Zunächst war Deutschland just durch die Reformation und durch ihre wirkliche Vertiefung des religiösen Denkens im ganzen rückständiger geworden als das katholische Frankreich und als Holland und England, wo die Freiheitsbewegung mit weltlicher Kraft über die Religion hinaus sich auf Wissen und Handeln erstreckte, auf Forschung und auf Politik. Spinoza, Bayle und die englischen Deisten hatten allgemeine Denkfreiheit gelehrt und die Freiheit in Forschung und Politik verkündet; in Deutschland waren die meisten protestantischen Geistlichen in einem so starren Dogmatismus stehen geblieben, dazu durch die Umstände in eine so knechtische Abhängigkeit von den kleinen und großen Landesherren geraten, daß die von ihnen geleitete geistige Bewegung über hohle theologische Zänkereien

nicht hinauskam; es war schon ein Glück zu nennen, daß gegen diese neue Scholastik der Pietismus auftrat, der zwar philosophisch nicht viel bedeutete, sich aber doch gemütlich von dem öden Dienste am Wort befreite. Die deutschen Laien nun, die sich weder zu der Gefühlsinbrunst der Pietisten noch zu dem Buchstabenglauben der Theologen hingezogen fühlten, die unklar und führerlos dem Freidenken zustrebten, wovon sie vielleicht durch Reisende und Bücher gehört hatten, glaubten in Wolff den Führer gefunden zu haben, dem sie folgen konnten, ohne Anstoß zu erregen. Er versicherte ja auf jeder Seite seiner Bücher, daß er der Vernunft allein folge, daß er die ganze Welt und einiges andere dazu in klare und deutliche Begriffe bringe, daß er keinen Nachsatz niederschreibe, ohne den Vordersatz unwiderleglich bewiesen zu haben. Logik nannte er seine Grundwissenschaft; die rechtgläubigen Theologen dachten zwar auch in den Formen einer theologischen Logik, die man in Holland bereits als eine contradictio in adjecto zu verachten begann, begnügten sich aber mit dem Glauben, nach dem sie schrien; und die Pietisten gar zogen sich, fast ohne jede Logik, auf ihr Fühlen zurück. Die gebildeten deutschen Laien hatten erfahren, daß im Auslande der Verstand zu Ehren gekommen war, und da suchten sie in den verstandesmäßigen Schriften Wolffs eine Zuflucht zugleich vor der Orthodoxie und vor der pietistischen Ketzerei.

Dazu kam, daß Wolff wirklich mit den beiden Schlagworten arbeitete, die aus Holland und England herübergekommen waren: Vernunft und Naturreligion. Die natürliche Theologie Wolffs hatte zwar unweigerlich das Schicksal, mit der geoffenbarten oder positiven Religion überall übereinzustimmen, aber schon die Worte „natürliche Theologie" klangen wie eine Erlösung; und die deutschen Bücher Wolffs führten gewöhnlich den Obertitel „Vernünftige Gedanken", einerlei ob sie sich dann mit „Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" beschäftigten oder mit den Kräften des Verstandes oder mit der Glückseligkeit oder mit dem Zusammenleben der Menschen oder mit natürlichen Dingen. Wolff pflegte diese Versprechen nicht recht zu halten; man dankte es ihm aber schon, daß er alle seine Gedanken auf Vernunft zu gründen versprochen hatte.

Endlich darf nicht übersehen werden, daß Wolff um die Verdeutschung der philosophischen Terminologie außerordentliche Verdienste hatte und so über die Kreise der Gelehrten hinaus wirkte. Die Bedeutung dieser zielbewußten Verdeutschungen ist freilich zunächst größer für die Sprachgeschichte als für die Philosophie; aber das Wort von Leibniz „Probierstein der Gedanken" (die Muttersprache nämlich ist dieser Probierstein, weil sie „leere Worte, da nichts hinter, und gleichsam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nicht annehme") bewährte sich auch hier: die deutschen

Sätze Wolffs und seine deutschen Fachausdrücke konnten mit größerer Freiheit behandelt werden als die starren lateinischen termini und Sätze; der Gebrauch der Muttersprache in der Philosophie, von Thomasius begonnen und von Leibniz fast leidenschaftlich (für andere) gepriesen, war eine Vorbedingung des freien Denkens.

E. Ch. von Manteuffel

Aus welchen Gründen immer, der berühmte Philosoph Wolff galt in ganz Deutschland für einen Aufklärer; Kronprinz Friedrich bewunderte ihn und ein Lehrer Friedrichs, der ehemalige sächsische und polnische Minister Ernst Christoph von Manteuffel, führte seine Sache bei dem alten Könige, dem Vater Friedrichs. Dieser Herr von Manteuffel, später Graf Manteuffel war wirklich ein Freidenker. Im Jahre 1736 gründete er zu Berlin die Gesellschaft der Wahrheitsfreunde (Societas Alethophilorum), deren Grundgesetz verlangte, man dürfte ohne zureichenden Grund nichts für wahr oder für falsch halten; eine Medaille der Gesellschaft zeigte die Devise: sapere aude. Noch lebte und herrschte der alte König, aber das Zeitalter Friedrichs war angebrochen und schien sich der geistigen Führung Wolffs zu überlassen. Innerhalb Deutschlands. Doch die Liebe des jungen Herrschers galt allein dem französischen Auslande.

Diesen Herrn von Manteuffel, der unter dem Soldatenkönig die Vernunft zur alleinigen Richterin alles Denkens zu machen wagte, möchte man für einen tollen Freigeist halten. Sieht man freilich genauer zu, so beschränkte sich die Freigeisterei seiner Gesellschaft just darauf, für die Modephilosophie von Leibniz und Wolff einzutreten; die erwähnte Medaille der Alethophilen zeigte in einem Januskopfe die Bildnisse der beiden Philosophen. Manteuffel förderte einen Mann wie Wolff mit Hochachtung, einen Mann wie Gottsched mit einiger Verachtung. Namentlich aus einigen Briefen an Frau Gottsched, die er galant Madame l'Alethophile nennt, wird klar, daß er entweder kein Deist war oder daß er Unterwerfung unter den Offenbarungsglauben heucheln zu müssen meinte; er baue nicht auf die Vernunft allein, sondern auf Vernunft und Offenbarung zusammen. Es ist nur halber Spott, nur halbe Ironie, wenn er (am 29. November 1738) an Frau Gottsched berichtet, sein Gesinnungsgenosse Reinbeck, der Propst, habe es als einen der wichtigsten Grundsätze der Alethophilen hingestellt: darauf zu achten, daß die Verteidigung der Wahrheit nicht verhängnisvoll werde für diejenigen, die hochherzig dieses Amt übernehmen. Diese Vorsicht ist bezeichnend für die halbe Aufklärung, die unter der Regierung Friedrichs für das arme Deutschland Mode wurde, eine so fast schon abgetragene Mode des Auslandes. Friedrich selbst wußte gar nicht, daß schon vor ihm viel stärkere und ganze Aufklärer im deutschen Volke am Werke gewesen waren.

Achter Abschnitt

Die wahren deutschen Aufklärer

Wer in Deutschland, oder gar im Auslande, weiß noch etwas davon, daß schon im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, als der junge Voltaire die neuen Ideen aus England nach Paris brachte, prachtvolle deutsche Männer an der Geistesbefreiung arbeiteten? Wer kennt noch die Namen Edelmann, Stosch, Lau und die anderen? Sie sind vergessen, weil sie einsam in einem wirklich noch halbbarbarischen, vielfach noch mittelalterlichen Volke zu wirken suchten. England und Frankreich waren bereits Kulturstaaten, als Deutschland noch, zurückgeschleudert durch den Dreißigjährigen Krieg, politisch zerrissen, religiös verhetzt, unter kleinlich gewissenlosen Fürsten und unter einer dogmatisch beschränkten, wissenschaftlich tief zurückgebliebenen Geistlichkeit vegetierte. Nach Inhalt und Form konnte sich das deutsche Schrifttum mit dem westeuropäischen nicht vergleichen.

Edelmann

Edelmann erregte wenigstens vorübergehend in seiner Heimat Aufsehen; Trinius führt sechs Schriften an, die der praktischen Religion Edelmanns günstig sind und nicht weniger als 166 Gegenschriften. Ich bringe zunächst das „System" Edelmanns nach einer Aufstellung, die der Magister G. F. Meyer in seiner „Verteidigung der christlichen Religion wider Herrn J. C. Edelmann" (nämlich gegen das „abgenötigte Glaubensbekenntnis") im Jahre 1748 in zornigem Eifer gegeben hat.

Gott ist das Sein aller Dinge, er ist ewig, einig, unveränderlich, weise, gütig, allgegenwärtig; alle Geschöpfe sind gewisse Arten Gottes, Gestalten, unter welchen sich das Sein Gottes zeigt. Alles, was die Kreaturen sind, ist folglich Gott. Gott kann ohne Welt nicht sein; sie hat also keinen Anfang gehabt und wird auch kein Ende nehmen. (Man beachte, wie da der Spinozismus bald deistisch bald mystisch gefärbt wird; fast ebenso wie in den heute viel gelesenen Sprüchen von Angelus Silesius.) Man kann sich an Gott nicht versündigen, man kann ihn nicht leugnen und nicht hassen; es kann keinen Feind Gottes geben, also auch keinen Teufel. Alles was ist, ist Gott, alles Gute, auch sogar alles Scheingute. Die Seele kann nicht sterben, weil Gott selbst sonst sterben müßte. Christus ist nichts weiter als ein Mensch gewesen, hat nichts Außerordentliches getan und an sich gehabt; er ist nur ein sehr tugendhafter und kluger Mann gewesen, nur deswegen ein Heiland, weil er alle Religionen abgeschafft und gelehrt hat, daß keine Sünde in Beziehung auf Gott möglich sei; Wunder gibt es nicht, sie sind nicht einmal möglich. Die ganze Glückseligkeit der Menschen besteht (nun

komme Epikureismus hinzu) in einem vernünftigen und ungestörten Genusse. Es gibt nur zwei Beweggründe moralischer Handlungen: die weltlichen Strafen und das Wiedervergeltungsrecht im Jenseits. Gegen Gott haben wir gar keine Pflichten, gegen uns selbst die, die Geschöpfe vernünftig und ungestört zu genießen; für die Pflichten gegen die Mitmenschen gilt das alte Sprichwort, das aber positiv ausgesprochen wird, also viel liebevoller: Was ich will, daß mir die Leute tun sollen, das muß ich ihnen auch tun.

Dieses gebe ich als Auftakt; nun aber muß ich kurz von dem Leben dieses eisernen*) Aufklärers erzählen, wobei ich oft dem Buche des gläubigen aber nicht unduldsamen Mönckeberg folge. („Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann," Hamburg 1867.) Edelmann war zu Weißenfels 1698 geboren; sein Vater war an dem kleinen fürstlichen Hofe als Musikus und Pagenhofmeister wohl gelitten. Die Familie geriet dann nach Sangershausen und Altenburg; Johann Christian litt unsäglich unter der Armut; er gesteht selbst ein, daß sie ihn verbitterte. Als er, 21 Jahre alt, endlich ein Stipendium auftrieb, um die Universität besuchen zu können, mußte er den größten Teil des Geldes dazu verwenden, die Schulden seines Vaters zu bezahlen. Ihm wurde das Los so vieler armer Theologen. Als Student, in Jena, mußte er sein Leben durch Stundengeben fristen; als er ausstudiert hatte, fehlte ihm die nötige Summe für das Examen; er wurde Hauslehrer bei einem österreichischen Grafen. Es wird überliefert, daß er während der Donaufahrt auf dem Verdecke des Schiffes durch einen Reisegefährten das „Irdische Vergnügen in Gott" von Brockes kennen gelernt habe. Brockes, der uns heute ganz ungenießbar geworden ist, eigentlich komisch, war damals einem Reimarus wie einem Edelmann ein Führer zu einer natürlichen Religion, ja zu einem gewissen Pantheismus.

In Österreich, bei dem Grafen, sodann in Wien und wieder bei einem anderen Grafen, führte Edelmann von 1724 an etwa sechs Jahre lang ein lustiges Leben, war ein Liebling der Frauenwelt, aber sein Lebensziel, das er immer noch in der Erlangung einer Pfarre erblickte, konnte er nicht erreichen. Noch in Österreich mag eine gewisse Neigung zum Pietismus

*) Edelmann erscheint mir (wenn man die Zeit in Betracht zieht) der tapferste aller deutschen Aufklärer; für seinen unerhörten Freimut spricht es schon, daß er 1740 (in „Moses mit aufgedecktem Angesichte") für den gottverdammten und totgeschwiegenen Atheisten Knutsen einzutreten wagte. Spöttisch hob er hervor: Gott habe den Samen des höllischen Unkrauts, die Schriften Knutsens nämlich, reiner und unverfälschter auf uns kommen lassen als die Bibel. Kein so starkes Lob der Tapferkeit, immerhin aber Anerkennung verdient es, daß die „Neue Berliner Monatsschrift" (herausgegeben von Biester) im Jahrgang 1801, ein Jahr nach Vorberg-Fichtes Atheismusstreit, zweimal (April, S. 254, und August, S. 81) über Knuzen (so!) berichtet und Edelmann besonders rühmt.

zu einem dauernden Abscheu vor der Orthodoxie sich gesteigert haben. Nach Sachsen zurückgekehrt (nach 1730) bestärkte ihn in der Ketzerei das Studium von Arnolds Kirchengeschichte; die Widerlegungen der wiedertäuferischen, socinianischen und quäkerischen Lehren befriedigten ihn nicht; er fing an an der Berechtigung der Kindertaufe zu zweifeln, zerfiel innerlich mit seinem theologischen Berufe, las gern verbotene Bücher, hielt es aber damals noch für ein Unrecht, das Christentum zu verspotten.

Im Jahre 1735 erhielt Edelmann ein kleines Geldgeschenk, um die Reise nach Herrnhut antreten und die Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf kennenlernen zu können; aber er war inzwischen über solche Anpassungen an den Bibelglauben hinausgewachsen; sowohl der Autoritätsglaube als die aristokratische Lebensweise des Grafen empörten ihn und er verließ Herrnhut schon nach wenigen Tagen. Es scheint, daß Edelmann auch materielle Hilfe erwartet hatte, die der Graf ihm versagte. Er ging nach Dresden, wo er sich einem von den Stillen im Lande anschloß, einem Anhänger von Gichtel und Dippel. Schon vor der Reise nach Herrnhut hatte Edelmann seine erste Schrift verfaßt: „Unschuldige Wahrheiten, gesprächsweise abgehandelt zwischen Doxophilo und Philaletho, worin von allerhand teils verfallenen, teils gegenwärtig unterdrückten, teils noch unbekannten Wahrheiten nach Anleitung der Bibel auf eine freimütige und aufrichtige Art gehandelt wird.“ Das erste dieser Gespräche, das sich auf Herbert und auf Arnold berief und die Duldung jeder Meinung verlangte, sandte der Verfasser an einen Leipziger Verleger und ging, ohne die Antwort abzuwarten, an das zweite Gespräch, worin die unsichtbare als die wahre Kirche den in Deutschland anerkannten drei Konfessionen gegenübergestellt wurde; es sei ein Unding, bestimmte Dogmen beschwören zu müssen. Das dritte Gespräch wendet sich gegen das Privilegium der Theologen, Gottes Wort zu deuten. Das vierte Gespräch wirft Luthern vor, er habe eine neue Sekte errichtet und um seine Meinungen gezankt, anstatt die Liebe zu predigen; in der lutherischen Kirche herrsche keine wahre Liebe.

Als dieses vierte Gespräch beendet war, erfuhr Edelmann zufällig, das erste wäre bereits gedruckt worden. Er fristete sein Leben weiter durch Hofmeisterei und durch Unterstützungen seiner Gesinnungsgenossen unter den Kleinbürgern. An seinen „Unschuldigen Wahrheiten“ arbeitete er weiter und setzte sich namentlich im sechsten und im achten Gespräche mit Dippel auseinander, der ihm erst die Augen geöffnet hätte; jetzt erst sagte sich Edelmann völlig von Luther los und zeigte sich durch die Leugnung der Genugtuung als ein fertiger Unchrist. Die „Unschuldigen Wahrheiten“ hatten für Edelmann zwei Folgen, die voneinander nicht gar zu verschieden waren:

er wurde vom Dresdener Konsistorium wegen seiner Ketzereien verfolgt und er wurde als ein freidenkerischer Literat bekannt. Man bot ihm an, an der sogenannten Berleburger Bibel mitzuarbeiten, die seit 1724 erschien; Übersetzung und Anmerkungen wurden unter dem Schutze des Grafen von Sayn-Wittgenstein-Berleburg von einem aus Straßburg vertriebenen Pietisten geleitet. Edelmann fühlte sich zuerst bei diesen Separatisten ganz wohl, weil da von Sünde wenig die Rede war. Bald aber wurde er durch die unbrüderliche Gesinnung des Redaktors, wie in Herrnhut durch den Hochmut des Grafen Zinzendorf, tief verletzt, ärgerte sich über Änderungen, die die „Berleburger Bibeldrechsler" an seinen Beiträgen vornahmen und hätte eigentlich zugeben müssen, daß er sich in den neuesten Gesprächen seiner „Unschuldigen Wahrheiten" (im neunten bis zwölften Stücke) nicht mehr auf dem Boden irgendeiner christlichen Konfession befand. Er lehrte da bereits den Dienst der Vernunft, verwarf die Sakramente und wagte es von einer „Götter-Fresserei" der Christen zu reden. Er hatte es in Berleburg kaum ein Jahr ausgehalten. Er geriet nun (etwa 1738) unter eine neue Gesellschaft von Schwärmern, wo er Anhänger eines närrischen Propheten wurde. Es scheint da zu einer argen Ernüchterung und zu einem bösen Abschiede gekommen zu sein. Wir haben es wahrscheinlich in diesem Falle mit der Krisis in Edelmanns religiösem Leben zu tun. Mit dem letzten Reste seiner einst leidenschaftlichen Mystik rang er, der niemals mit den anderen beten konnte, um eine Inspiration; sie wurde ihm in einem Traume, der ihm die Anfangsworte des Evangeliums Johannis deutete: „Gott war die Vernunft".

In äußerster Not wollte er als ein bescheidener Handwerker, als ein Bortenwirker, sein Brot verdienen; doch bald nahm er die Feder wieder zur Hand (zum 13. Gespräche), jetzt aber nicht mehr als ein alberner Baumeister, als ein Sektenflicker, sondern als ein Geist der Negation. „Jetzt habe ich keinen anderen Beruf, als daß ich wie Jeremias ausreiße, zerbreche, zerstöre und verderbe alles, was nur Orthodoxie, falscher Gottesdienst, pharisäische Schwatztheologie, falsche Mystik und eigensinnige Sektenflickerei ist und heißt." Für diese Schrift erhielt er nicht eigentlich ein Honorar, aber mancherlei Geldgeschenke, so daß er einige Zeit behaglich leben und einer Einladung nach Berlin Folge leisten konnte.

Auf dieser Reise (Pfingsten 1739, ein Jahr vor der Thronbesteigung Friedrichs) hatte er um seines Anzuges und seines wilden Bartes willen manche Unannehmlichkeiten; keines seiner Abenteuer ist aber so merkwürdig wie seine Begegnung mit dem Soldatenkönige, der — was man niemals vergessen darf — bei aller Ungelehrtheit ein Selbstdenker und ein pietistischer Ketzer war. Als Edelmann eines Freitags abends in Pots-

dam ankam, wurde er von dem wachhabenden Offizier in Begleitung eines Grenadiers zum Könige geschickt. Er berichtet selbst darüber. „Der König saß am Fenster allein für sich und rauchte Tabak; seine Generale saßen in Form eines Winkelmaßes um ihn herum. Wie ich in gedachter Entfernung (ein paar Schritte) von der Tür stand, rief der König: Kommt her! Ich näherte mich mit gebührender Ehrerbietung bis auf drei Schritte ... Warum laßt Ihr den Bart wachsen? Antwort: Ich sehe nicht, warum sich der Christ der Gestalt seines Heilands zu schämen habe. Ha! sagte der König, Ihr werdet wohl ein Wiedergeborener sein. Ich antwortete hierauf: Nein, Ihro Majestät, dazu habe ich noch einen großen Sprung. Gehet Ihr in die Kirche? Ich antwortete: Majestät, ich habe meine Kirche bei mir. Oh, sagte der König, Ihr seid ein gottloser Mensch, Ihr seid ein Quäker! Ich antwortete: Wir sind Narren um Christi willen. Der König fragte weiter: Gehet Ihr zum Abendmahl? — Wenn ich Christen finde, antwortete ich, die sich nebst mir mit Christo zu gleichem Tode pflanzen lassen wollen, so bin ich bereit, heute und morgen und wann es sonst ist, das Abendmahl mit ihnen zu halten. Der König schien dieser Rede etwas nachzudenken und fragte also nach einer Weile weiter: Warum geht Ihr nicht in die Kirche, da wird es ja ausgeteilt? Ich antwortete hierauf freimütig: Oh, Ihro Majestät, das halte ich nicht für des Herrn Abendmahl, sondern für eine abgöttische Zeremonie; es ist ja nicht einmal ein Abendmahl, sondern ein Morgen- und Mittagsmahl. Hierauf sah der König seine Generale nach der Reihe an, und diese beobachteten allerseits die größte Stille." Der König sprach noch die Befürchtung aus, der Schwärmer lebte vom Bettel oder vom Fechtengehen; er ließ seinem Gaste darum ein Sechzehn-Groschenstück auszahlen. Auch an dieses Geschenk knüpfte sich eine Szene, die beiden Männern Ehre macht. Edelmann bittet, ihn mit einer solchen Gabe zu verschonen. Der König meint, er wolle mehr haben. Nichts überall, antwortet Edelmann. Worauf der König mit einem recht gutherzigen Ton: Ich schenk's Euch im Namen Gottes. Worauf Edelmann mit einer untertänigen Reverenz: Im Namen Gottes nehme ich's an. Die wunderliche Audienz endete damit, daß der König lachend sagte: Ihr seid ein gottloser Mensch, Gott bekehre Euch! und Edelmann ernsthaft antwortete: Das wünsche ich Euro Majestät auch!

Nach Berlin wurde Edelmann nicht hineingelassen.

Er kehrte nach Berleburg zurück und bald nachher trat das zuletzt entscheidende Ereignis seines geistigen Lebens ein. Er lernte aus Zitaten den Pantheismus Spinozas kennen und wurde begierig, die verrufenen Schriften zu lesen. Er bestellte sie bei seinen Freunden in Berlin und hält in seiner Selbstbiographie den Vermerk für wichtig, daß er die Bücher

des Atheisten Spinoza am 24. Januar 1740 erhielt. Er las zuerst den theologisch-politischen Traktat, entsetzte sich anfangs über die Bibelkritik, wurde aber bald in der Kritik und im Pantheismus ein Schüler Spinozas. Rasch nacheinander gab er nun einige Bücher heraus, in denen der bisherige Schwarmgeist mehr und mehr ein Freidenker wird. Das erste dieser Bücher, das wieder stückweise in Dialogform herauskam (seit November 1740), war betitelt: „Moses mit aufgedecktem Angesicht, von zwei ungleichen Brüdern Lichtlieb und Blindling beschauet, nach Art der unschuldigen Wahrheiten, in freimütigen Gesprächen abgehandelt.“ Der Einfluß von Spinozas Traktat ist jetzt unverkennbar. Die Inspiration der Bibel wird geleugnet, ebenso die Schöpfungsgeschichte; die Welt sei von Ewigkeit gewesen. Edelmann ist so umgewandelt, daß er mit großer Freiheit und in ganz unkirchlicher Sprache zu der neuesten Philosophie Stellung nimmt; Christian Wolff wird mit Verachtung behandelt, weil er gegen seine Überzeugung eine theologische Maske vornehme; Bayle wird anerkannt, der „Tellerlecker“ Voltaire wird heftig angegriffen. Die einzelnen Stücke oder „Anblicke“ der Schrift wurden heimlich gedruckt und den Gesinnungsgenossen bogenweise ins Haus geschickt. Seine alten, mehr oder weniger pietistischen Freunde schauderten vor dem neuen Geiste zurück, der jetzt aus Edelmann sprach. Die Behörde verbot den Verkauf des „Moses“; doch die Nachfrage wurde durch das Verbot nur noch lebhafter.

Im Jahre 1742 starb der Graf von Berleburg, und sein Sohn und Nachfolger scheint den guten Edelmann, der in Geldsachen immer ungemütlich war, durch eine Fremdensteuer gekränkt zu haben. Er brach seine Zelte ab und übersiedelte einige Meilen weiter nach Hachenburg im Westerwald. Hier arbeitete er zunächst, von dem Grafen von Hachenburg beschützt, an einem neuen Stücke seiner „Unschuldigen Wahrheiten“. Dann gab er eine grundlegende kleine Schrift heraus: „Begierde nach der vernünftigen lautern Milch“; hier war klar und deutlich der Gedanke ausgesprochen, der seitdem unzählige Male wiederholt worden ist: es sei ein großer Unterschied zwischen der Lehre Christi und der Lehre von Christo, zwischen dem Leben Jesu und den Systemen der christlichen Sekten; Christus habe ein Leben und nicht eine Lehre hinterlassen. „Sein Leben bestand darin, daß er dem Aberglauben, der falschen Religion die Larve abgezogen und allgemeine Liebe unter den Menschen herzustellen suchte.“ Er hatte in Neuwied einen neuen Verleger gefunden. Nun ist es mir nicht ganz deutlich geworden, ob Edelmann darum oder aus anderen Gründen 1744 nach Neuwied zog; auch nicht, warum er hier seine auffallende Kleidung und Barttracht ablegte und sich der Mode fügte. Genug, wir haben es der Geistlichkeit von Neuwied zu verdanken, daß Edelmann

sein Glaubensbekenntnis abfaßte, ein Buch, das um der Kraft seiner Sprache und um seiner Herzenseinfalt willen berühmter zu sein verdiente als fast alles, was in den deutschen Literaturgeschichten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts genannt zu werden pflegt. Die Tatsache, daß dieses Buch so unbekannt geblieben ist wie der Name seines Verfassers, wirft ein schlechtes Licht auf die Gründlichkeit oder auf die Tapferkeit unserer Literaturprofessoren. Selbst Gervinus, in politischen Dingen ein robuster Aufklärer, tut Edelmann mit schlechten drei Zeilen ab (V, S. 268); er scheint mancherlei von ihm gewußt zu haben, da er ihn ganz richtig von der Mystik zu Spinoza und den englischen Deisten und endlich zur Verspottung der Religion übergehen läßt; aber er nennt ihn einen verrufenen Schüler des berüchtigten Dippel, warnt also vor ihm. Wilhelm Scherer kennt und nennt die deutschen Aufklärer aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts überhaupt nicht.

Glaubensbekenntnis

Wir müssen uns die Entstehung des Glaubensbekenntnisses so vorstellen, daß Edelmann Schritt für Schritt dazu gedrängt wurde, ein ganz offenes Bekenntnis abzulegen; wenn nicht anders seine Unterwerfung unter den Willen eines persönlichen Gottes, hinter der er sein sichtbares Antichristentum doch noch versteckte und die so schlecht zu seinem Pantheismus paßte, Vorsicht oder Rücksicht auf seinen Beschützer war. Das Konsistorium von Neuwied hatte von Edelmann ein schriftliches Glaubensbekenntnis verlangt; in kurzen Sätzen sollte er faßlich aussprechen, was in seinen bisherigen Schriften zu weitläufig auseinandergesetzt war. Der Graf unterstützte den Wunsch des Konsistoriums; so übergab Edelmann diesem sein Kredo am 14. September 1745, mit dem ausdrücklichen Versprechen, diese neue Glaubenslehre nicht zu veröffentlichen. Aber das Konsistorium versandte Abschriften an die theologischen Fakultäten, und so wurde Edelmanns Glaubensbekenntnis auch durch den Druck bekannt, ungenau und falsch, wie Edelmann behauptete. Jedenfalls entschloß er sich, wieder mit Vorwissen des Grafen, die knappen Sätze seines Bekenntnisses durch Erklärungen, die im Verlaufe der Arbeit immer polemischer wurden, zu einem stattlichen Quartbande (von 328 Seiten) zu erweitern und das Ganze durch den Druck herauszugeben.

Es scheint, daß der Graf ihn auch jetzt noch seines Schutzes nicht beraubte; aber der unstete Edelmann fühlte sich in dem schönen Neuwied nicht mehr sicher oder nicht mehr behaglich und suchte eine Zufluchtsstätte im Harz, dann in Braunschweig und in Hamburg. In Altona, wo er mit dem Herausgeber der Wertheimer Bibel zusammentraf, erfreute ihn die Duldung; aber von Hamburg aus, wo selbst Reimarus sich feige gegen ihn benahm, ging die Hetze gegen ihn los; der Verkauf des Glaubens-

bekenntnisses wurde bei hoher Geldstrafe verboten und den Journalisten untersagt, ein gegen die christliche Religion gerichtetes Buch auch nur zu besprechen. In die Zeit dieser erneuten Heimatlosigkeit fällt Edelmanns lustige Polemik mit einem Braunschweiger Stiftspropste.

Edelmann fühlte sich in Hamburg und Altona nicht mehr sicher, weil da bereits der Pöbel gegen ihn gehetzt wurde; er flüchtete nach Berlin. Er durfte jetzt die Stadt, zu der der Vater Friedrichs ihm den Zugang verboten hatte, betreten; aber Friedrich selbst beschützte nur die französischen Materialisten und wußte nichts oder wollte nichts wissen von den deutschen Freigeistern. Ein Konsistorialrat Süßmilch durfte gegen Edelmann predigen und schreiben, und die Antwort Edelmanns wurde, nachdem sie viel gelesen worden war, von der Behörde verboten. Er ging für kurze Zeit nach Altona zurück, wo er mit den Hamburgern sofort in neue Händel geriet. Er gab wieder eine Schrift heraus, in welcher er sich noch entschiedener als bisher zum Pantheismus und zum Abfall von Luther bekannte. „Ich, Edelmann, will von keinem anderen Gott wissen als von der gegenwärtigen sichtbaren Welt, gleichwie Lutherus gesprochen: Ich, Dr. Martin Luther, will von keinem anderen Gott wissen, denn allein von dem, der am Kreuz gehangen hat, nämlich Jesu Christo, Gottes Sohn und der Jungfrau Marien Sohn! Der gute Lutherus erblickte wohl die Wahrheit, er war aber noch nicht imstande, sie völlig unter dem Wust eines so tief eingewurzelten Aberglaubens hervorzuziehen ... Die Götter dieser Erden sind zu unserer Zeit viel zu einsehend, als daß sie die sogenannten Freigeister als ihre besten Freunde den Lästerungen niederträchtiger Verleumder aufopfern sollten."

„Die Götter dieser Erden." Der Gott von Brandenburg, der Philosoph von Sanssouci, hatte ihm — selbst oder durch seine Regierung — Drucklegung weiterer Schriften verboten, hatte ihn aber in Berlin geduldet. Es wird ein Wort des Königs (bald so bald so) überliefert, er habe dem Edelmann den Aufenthalt in seinen Landen verstatten müssen, da er so viele andere Narren in denselben dulden müsse (in dieser Fassung würde die Äußerung dem Könige am ähnlichsten sehen); immerhin war ihm eine Zufluchtsstätte in Preußen gewiß. Er blieb noch in Hamburg als Zeuge einer Verbrennung seiner Schriften, erlebte es dort, daß die Zeitung vom 28. Juli 1749 seinen Tod meldete (was am Ende gar nur eine satirische Anspielung auf das Berliner Schreibverbot war), wurde selbst von einem der besseren Hamburger Prediger öffentlich beschimpft, erfuhr nun aber auch, daß seine Schriften zu Frankfurt a. M. im Namen des Kaisers vom Henker verbrannt wurden; da hielt er es denn doch für sicherer (wohl im Sommer 1750) nach Berlin zurückzukehren.

Wir wissen über die elendesten Berliner Skribenten aus dieser Zeit mehr als über den kühnsten Aufklärer vor Lessing. Der Markgraf von Schwedt soll ihm ein kleines Jahrgehalt haben auszahlen lassen. Er hatte offenbar einigen Verkehr mit den besten Köpfen der Stadt. Durch einen Brief Mendelssohns erfahren wir, daß Edelmann in dem Berlin Friedrichs des Großen unter falschem Namen habe leben müssen. Mit Mendelssohn, der denn auch von ihm als von einem elenden Menschen spricht, muß Edelmann einen drolligen Auftritt gehabt haben; der „Philosoph" Mendelssohn scheint sich aus rituellen Bedenken geweigert zu haben, im Hause Edelmanns aus einem christlichen Glase Wein zu trinken; Edelmann spottete wohl über solchen Aberglauben („Wir starken Geister bedürfen keines Zwanges und können einzig unserer Neigung folgen") und Mendelssohn griff entrüstet nach seinem Hute. Noch 1755 suchte er Lessing gegen Edelmann zu hetzen. Von Lessing, der ihn wahrscheinlich auch persönlich kannte, ist eine scheinbar günstige Äußerung über Edelmann erhalten (er sei ein Heiliger gegen Lamettrie); aber sie steht in einem der Briefe an seinen Vater (2. November 1750), soll also für die Rechtgläubigkeit des jungen Lessing Zeugnis ablegen und ist darum eigentlich ganz wertlos.

In einer seiner letzten polemischen Schriften, in der er für die Ehre und das Andenken des französischen Freigeistes Varenne eintrat, spricht er sich stolz über die Aufgabe solcher Gesinnungsgenossen aus. Nicht Jesus sei der Friedensstifter gewesen; „die Freigeister sind ihre eigenen Friedensstifter; sie bringen Frieden und Heil, da sie die Menschen von der Angst befreien, in die sie die orthodoxe Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur versetzt. Es läßt sich in Ruhe sterben, wenn man versichert ist, daß man den Ursprung seines Wesens, den gütigen Schöpfer, nie mit seinen Handlungen habe beleidigen wollen, nie habe zum Zorne reizen können. Die geistigen Büttel, die Teufel, die andere arme Sünder quälen, verschwinden bei dieser Überzeugung."

Die Selbstbiographie Edelmanns leitet uns bis gegen das Ende des Jahres 1752; über seine weiteren Lebensumstände wissen wir um so weniger, als er nach dieser Zeit fast nichts mehr herausgab und die offiziöse Forschung seine hinterlassenen und in Hamburg verwahrten Handschriften einer gründlichen Bearbeitung noch immer nicht für wert hielt Er ist am 15. Februar 1767 zu Berlin an einem Schlagfluß gestorben.

Schon vor Edelmann finden wir schriftstellernde Freidenker in dem „verwegenen" Berlin, wo sie zwar immer wieder der Geistlichkeit unterlagen, doch geraume Zeit einiger Freiheit genossen. Erinnern wir uns, daß der erste Preußenkönig zwar ein schlechter Regent war, aber eine sehr freigeistige Frau hatte und daß damals schon, lange vor Friedrich II.,

der Freidenker la Croze ein preußischer Beamter war. Ich habe also hier den Bericht über zwei preußische Freidenker nachzutragen: über Friedrich Wilhelm Stosch aus Berlin und Theodor Ludwig Lau aus Königsberg.

Stosch (geb. 1646, gest. 1704 oder 1707) war der Sohn eines Hofpredigers.*) Das Adelsdiplom der Familie wurde ihm erneuert, unmittelbar nachdem der Kurfürst König geworden war. Schon der Vater war so duldsam, daß er von den Amtsbrüdern des Socinianismus verdächtigt wurde. Der Sohn klagt, er habe keine frohe Jugend gehabt; er war kränklich und hatte früh „das Joch einer Stiefmutter" zu tragen; er brachte es im Staatsdienste zur Würde eines Geheimsekretärs, zog sich aber im Alter von 40 Jahren seines leidenden Zustandes wegen zurück, um sich ganz „der Wahrheit und der Tugend" widmen zu können. Wegen dieser Liebe zum Edeln sei er von seinem 46. Lebensjahre an von Eseln mit den Hufen gestoßen und mit boshaftem Zahn bedroht worden und wäre beinahe den Märtyrertod gestorben. Er hatte nämlich in seinem 46. Jahre, 1692 also, sein Buch herausgegeben. Anonym, nur in 100 Exemplaren, die er nicht verkaufen, sondern nur verschenken oder gegen andere Bücher umtauschen wollte; auch sollte es in Berlin nicht verbreitet werden. Aber durch die „Untreue eines Buchführer-Jungens" wurde es dennoch in Berlin bekannt, der Verfasser wurde verraten und der Sturm von den Kanzeln brach los. „Wer das Buch hätte oder wüßte" mußte es bei einer Strafe von 500 Reichstalern oder entsprechender Gefängnisstrafe angeben; die zusammengebrachten Exemplare wurden zu Beginn des Jahres 1694 auf dem Schloßplatze durch den Henker verbrannt. Diese beste Schrift des älteren deutschen Freidenkertums ist nicht wieder aufgelegt worden und ist in der Bücherwelt von äußerster Seltenheit.

Stosch

Leider versicherte der erschreckte Verfasser in seinen Eingaben an den Kurfürsten: er sei ein rechtgläubiger Reformierter, er habe lieber die Schriftworte gebraucht als die Menschenworte der Scholastiker (beinahe 200 Jahre früher war Erasmus von der Sorbonne verurteilt worden, auch darum, weil er die Scholastiker nicht für Autoritäten ansah); wenn die Geistlichkeit das Recht hätte, das Reden nach den Schriftworten zu verbieten, so

*) Zu dem Namen dieses Mannes eine Bemerkung, die wieder einmal beweist, daß auch in der Philosophiegeschichte flüchtig genug abgeschrieben wird. In Bruckers lateinischer Philosophiegeschichte (in der deutschen Ausgabe steht richtig „Stossius") hatte ein Druckfehler den Namen in „Hossius" verändert. Obgleich nun im Druckfehlerverzeichnis der Fehler gleich verbessert worden war, spukte der von einem Druckfehler erzeugte Hossius oder Hosse in gelehrten Handbüchern weiter, sogar in der so geschätzten „Enzyklopädie" von Ersch und Gruber. Noch toller liegt der Fall in dem „philosophiegeschichtlichen Lexikon" von Noack, wo der staunende Leser den Verfasser der „Concordia rationis et fidei" (der Titel ist einmal genau und einmal ungenau angegeben) zuerst als Friedrich Wilhelm Hosse und dann als Friedrich Wilhelm Stosch nachschlagen kann.

werde sie bald jeden Menschen zu einem Ketzer machen können. Der Kurfürst war nicht ungnädig, ließ Stosch jedoch durch eine Kommission, die übrigens aus recht duldsamen Herren zusammengesetzt war, zu einem Widerrufe zwingen; am 17. März 1694 detestierte Stosch alle detestanda und konfitierte alle confitenda. Er rächte sich durch ein lateinisches Epigramm, das man etwa so übersetzen könnte:

> Sag, Büchlein doch, um welcher Sünde willen
> Die Herrn vom frommen Pöbel dich verklagen?
> Weil er verhaßte Wahrheit sagte, wurde einst
> Vom frommen Pöbel der Herr ans Kreuz geschlagen.

Das vom Henker verbrannte Buch hatte einen unschuldigen Titel; „Eintracht zwischen Vernunft und Glauben" nannte es sich. „Concordia rationis et fidei" beruht auf den Gedanken von Spinozas Ethik; doch ist der Einschlag eines materialistisch gewendeten Cartesianismus nicht zu verkennen. Es kommt für die Sache nicht darauf an, auf welchem Wege die beiden neuen Philosophien zu Stosch gelangten; er mag von Spinoza auf einer Reise durch Holland erfahren haben, aber Berlin selbst war ja damals nicht mehr frei von solchen Ketzereien: die Kurfürstin Sophie Charlotte war ja frei genug, um wenige Jahre später mit Toland über Spinoza disputieren zu können; der wenige Jahre vorher verstorbene Leibarzt des Großen Kurfürsten, van Craanen aus Leyden, war Cartesianer gewesen und wahrscheinlich mit Spinoza persönlich bekannt. Und wir wollen es uns gleich hier merken, daß es zu Berlin noch unter dem Soldatenkönig Kreise gab (die Quelle ist der Brief des „Wahrheitsfreundes" Manteuffel), die nur auf eine Erklärung von Christian Wolff warteten, um sich offen als Spinozisten oder Atheisten zu bekennen.

Stosch lehrte also schon 1692, wie Toland erst in seiner letzten Schrift von 1720, einen materialistischen Pantheismus; sehr oft mit den Worten Spinozas, im wesentlichen nicht ganz in Spinozas Geiste. Gott ist allein von sich selbst, die einzige Substanz; wir sind die Teile Gottes. Jedes Individuum ist ein denkendes und ausgedehntes Wesen; die Seele ist Leben und Geist zugleich. Nicht die Seele oder der Geist denkt, sondern der Mensch, wie man ja auch nicht sage: der Mund ißt, der Fuß läuft, vielmehr der Mensch ißt, läuft. Es gibt also keine unsterbliche, vom Körper trennbare Seele. Gut und Böse sind nur relative Begriffe, eine jede Tat stammt von Gott, demgegenüber es keine Sünde gibt. Das natürliche Licht stammt ebenso von Gott, wie das offenbarte, ist aber älter, muß also zugrunde gelegt werden; nicht jedes Schriftwort enthalte unfehlbare Weisheit; die Berichte über Engel und Dämonen seien Träume oder Erdichtungen.

Stosch beruft sich sehr oft auf Spinoza; aber auch andere bekannte Zweifler und Unchristen sind ihm Autoritäten: Hobbes, Gassendi, Grotius, Pufendorf und der große Lacher Agrippa von Nettesheim. Schon diese Namen warnen davor, den Berliner Gelehrten einfach den Deisten anzureihen; doch selbstverständlich ist ihm wie allen starken Geistern des 17. Jahrhunderts mancher Zug mit dem englischen Deismus gemeinsam.

In den kleinen Zugaben, die dem Büchlein angehängt sind, tritt der Verfasser bald etwas christlicher bald noch viel unchristlicher auf; ein richtiges Gebet an den höchsten Gott endet mit einer Berufung auf Jesus Christus, ist aber inhaltlich pantheistisch. „Von dir, aus dir, in dir bin ich und lebe ich."

Besonders im zwölften und letzten Kapitel des Büchleins hat sich der Verfasser deutlich über das Christentum geäußert. Das Licht der Vernunft dürfe dem Lichte der Offenbarung nicht widersprechen. Die Bibel, namentlich das Alte Testament, sei ein mangelhaftes Buch und äußerst dunkel; auch sei es nicht unverstümmelt auf uns gekommen; das Neue Testament sei einheitlicher, aber auch seine Abfasser beweisen, daß sie Menschen verschiedener Sinnesart waren; jeder vorurteilsfreie Mensch habe das Recht zur Bibelerklärung und brauche der Geistlichkeit und der Behörde nicht durchaus zu gehorchen. Nur irrtümlich traue man den Theologen eine besondere Einsicht in religiösen Fragen zu. Lebhaft wendet sich der Verfasser (mit Berufung auf Gassendi) gegen die biblische Schöpfungsgeschichte, gegen die Legende von Adam und gegen den Begriff der Erbsünde. Die Geheimnisse, die in die Bibel nur hineingelesen werden, finden nicht seinen Beifall; von der Dreieinigkeit spricht er gleich in der Einleitung (S. 5) als von einem Tritheismus; die Fragen, die sich um die Person Jesu Christi drehen, scheinen ihm unnütz, schwierig und widerspruchsvoll. Die Auferstehung sei nicht leichter und nicht schwerer zu begreifen als die Schöpfung. Das letzte Wort ist: Christus habe keine anderen Bräuche eingeführt als die Taufe und das Abendmahl, nach dem Naturrecht gebe es überhaupt keine oder willkürliche Bräuche, im Staate habe die Regierung über die Bräuche zu entscheiden. Ein Unchrist ist der Verfasser auch darin, was er über einzelne religiöse Vorstellungen lehrt:

Die göttliche Vorsehung widerspreche der Notwendigkeit, die in allen natürlichen und moralischen Dingen herrsche (Additamenta, S. 22); der Selbstmord, d. h. die Wahl des kleineren Übels sei nicht gegen die Vernunft (S. 69); das Gebet sei ein eitler Versuch, die Notwendigkeit zu ändern (S. 66); durch die Sünde könne Gott ebensowenig beleidigt werden wie durch das stumme Fallen eines Steines oder durch die Handlungen von Tieren und Kindern, die Erbsünde sei ein ungehöriger Begriff, von ewigen

Strafen könne keine Rede sein, da der Zweck der Strafe Besserung und nicht Rache sei.

Materialistisch, sensualistisch klingt manches, was der Verfasser als ein Schüler von Hobbes vorbringt. An manchen Stellen kommt eine sprachkritische Einsicht zu Wort, die sonst in jener Zeit nur noch etwa in den Schriften Bacons zu finden war. Der Verfasser hat bereits erkannt, daß es eine besondere metaphysische Wissenschaft gar nicht gibt, daß die gemeine Metaphysik in den Begriffen und den Sätzen der Gemeinsprache steckt (S. 7); ebenso beinahe sprachkritisch wird der Teufel aus der Wirklichkeitswelt hinausgeworfen. Die Naturgesetze werden nur uneigentlich Gesetze genannt, sie seien doch nur die notwendige Folge des göttlichen Wesens, das wieder das Universum selbst ist. Sehr gut werden die Begriffe Schicksal und Glück analysiert. Merkwürdig scheint es mir, daß solche sprachkritische Anläufe jedesmal in einem Zusammenhang stehen, der unmittelbar an die Ausdrucksweise Spinozas anklingt; so wird der lateinische und französische Sprachgebrauch kritisiert, da von der scheinbaren Freiheit in der unzerreißbaren Kette der Notwendigkeit die Rede ist; so wird Gott unmittelbar vorher natura naturans (S. 95) genannt.

Der Verfasser ist ein Mann, der sich seiner erstaunlich unbesorgten Freiheit von allen Zeitströmungen gar wohl bewußt ist. In der Einleitung (an den Leser) verteidigt er sich gegen den Verdacht, irgendeiner Sekte anzugehören; er sei vorurteilslos und wolle sich als einen Christen lieber durch ein unsträfliches Leben bewähren als durch Kenntnis einer scholastischen Theologie. Und dem „Finis" schickt er wie ein nachträgliches Motto den Ausruf nach: Um der Wahrheit willen habe man gar viel umzulernen, aber es sei schwer, das Gefäß ganz und gar von dem Geruche zu befreien, den es einmal eingesogen habe.

Kameralwissenschaft

Was heute selbstverständlich ist, daß nämlich die Finanzfragen eines Erdenstaates ohne Beziehung auf Leid und Freud im Jenseits geordnet werden, das stand eigentlich erst seit dem Westfälischen Frieden ungefähr fest. Wir dürfen uns bei dieser Entwicklung nicht aufhalten: wie Toleranz und Indifferentismus in Denken und Wissenschaft, natürlich mit Ausnahme der Theologie, herrschend wurden; auch der Wortstreit über die geschichtlichen und begrifflichen Unterschiede zwischen Kameralwissenschaft und Merkantilismus soll uns nicht beschäftigen. Es soll nur darauf hingewiesen werden, daß einige der eifrigsten, wenn auch nicht bekanntesten Arbeiter im Staatshaushalt nebenbei ganz verwegene Aufklärer waren. Ich will nur zwei dieser Männer hervorheben: Becher und Lau.

Becher

Becher war von beiden als Mensch und Gelehrter der weitaus fragwürdigere, oft ein wenig Projektenmacher und fast ein Abenteurer; nur

sollten wir auch da gerecht sein und begreifen, daß es keine alltägliche Leistung war, damals, vor Stahl, die Verbrennung durch das sogenannte Phlogiston zu erklären, daß die Phantasie eines Nordostseekanals immerhin handelspolitischen Weitblick verriet und daß das Schlagwort von einer „volkreichen nahrhaften Gemeine" das Ideal der Zeitströmung vortrefflich zusammenfaßte. Johann Joachim Becher, dessen Leben und Wirken immer noch nicht ganz genügend durchforscht ist (trotz einer Monographie von Erdberg und einer liebevollen Behandlung in Zielenzigers „Die alten deutschen Kameralisten") wurde wahrscheinlich 1625 geboren, zu Speyer, und starb 1682 zu London. Er wechselte Beruf, Religion und Fürstendienst. Er war Arzt gewesen, wurde Volkswirt und hatte seit 1666 Aussicht, von Wien aus eine nationalökonomische Einigung Deutschlands zu leiten. Er machte sich dort unbeliebt, ging nach München, gab chemische und volkswirtschaftliche Bücher heraus, kehrte mit großen Handelsplänen nach Wien zurück, wurde abermals verdrängt, entfloh nach England und schrieb unterwegs (1680) das bittere Buch „Närrische Weisheit und weise Narrheit". Schon in seinen wirtschaftlichen Schriften fand es Tadel, daß er sich um die Konfession des Volkes nicht kümmerte, alle Einrichtungen abschaffen wollte, die die menschliche Gesellschaft schwächen, und daß er nicht deutlich zwischen Monarchie und Republik entschied. Er ist ein Bewunderer Hollands. In religiösen Fragen paßt er sich der Zeitströmung an: die Staatsgesetze werden auf Bibelsprüche gegründet, aber die Kirche soll sich so wenig wie möglich in die Gesetzgebung einmischen.

Wer Becher aus seinen wirtschaftlichen Schriften allein kennen lernt, wird ihn für einen witzigen aber unselbständigen Schriftsteller aus der Schule der Kameralisten halten; in seiner „Närrischen Weisheit" kommt er übel genug heraus als ein rechthaberischer Renommist, der über alle Wunderdinge (Luftschiffe, Unterseeboote) spottet, die er nicht selbst erfunden hat. Ganz anders erscheint er in seinen moralischen Schriften. In dem „Moral-Discurs" von 1669 (den erst Zielenziger wieder aufgefunden hat) stellt er, leider ohne Humor und ohne Klarheit, das Ideal eines beinahe kommunistischen Zukunftsstaates auf, in welchem das Geld als ein unnötiges Wesen abzuschaffen und die Arbeit zur gangbaren Münze zu machen wäre. „Wollte Gott, daß gleich wie wir alle Menschen sind, also auch alle füreinander sorgten, daß unsere Güter gemein und gleich wären." Hoffart, Haß, Neid und Armut würden aufhören.

Ist es schon ein starkes Stück, daß ein Kameralist das Geld abgeschafft wissen will, so erhebt er sich in der „Psychosophia oder Seelenweisheit", mit der er erst kurz vor seinem Tode auch vom Bücherschreiben Abschied nahm, zu der Toleranz seiner besten Zeitgenossen, leider wieder in ungeordneten

Gedankengängen. Immerhin stützt er da eine Art von Kommunismus auf das Naturrecht und wagt den Satz: „Die Freiheit ist jedem Menschen angeboren und der Natur nach zu reden ist jeder ein Mensch und jeder so gut als der andere.“

Th. L. Lau

Als ein Mann von ganz anderem Schlage, ein ernsthafter Gelehrter, freilich ebenso vielseitig wie Becher und vielleicht darum ebenso vergessen, tritt uns ein Menschenalter später der Kameralist Lau entgegen. Auch Theodor Ludwig Lau (geb. 1670, gest. zu Altona 1740) war in höherer Beamtenstellung, auch er mußte (1729, zu Königsberg) widerrufen. Er hatte es zum Range eines kurländischen Staatsrats und Kabinettsdirektors gebracht. Im Jahre 1717 gab er sein Büchlein heraus „Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine“; sofort mußte er den Druckort Frankfurt a. M. verlassen; die Geistlichkeit verfolgte ihn, und der sonst so freidenkende Christian Thomasius gab der Geistlichkeit recht. Zwei Jahre später (1719) gab er außer einem nationalökonomischen Buche abermals religionsphilosophische Meditationen heraus.

Dieses zweite deistische Buch führt den umständlichen Titel: „Medidationes, Theses, dubia philosophico-theologica placidae eruditorum disquisitioni religionis cujusvis et nationis in magno mundi auditorio submissa a veritatis eclecticae amico.“ Für die starke Persönlichkeit Laus, aber auch schon für seine weltliche Ängstlichkeit — die dann zehn Jahre später zu seiner „löblichen Unterwerfung“ führte — ist jedoch eine nationalökonomische Arbeit ebenso bezeichnend; ich teile etwas aus ihr um so lieber mit, als sie auch den wenigen Geschichtschreibern der Aufklärungszeit unbekannt geblieben zu sein scheint, die über Lau schrieben. Der Titel lautet: „Aufrichtiger Vorschlag: Von glücklicher: vorteilhaftiger: beständiger: Einrichtung der Intraden: und Einkünfften: der Souverainen: und ihrer Unterthanen; In welchem: Von Policey- und Cammer-Negocien und Steuer-Sachen: gehandelt wird. Entworffen von dem Hochfürstlich-Curländischem Hoff-Rath, und Cabinets-Directeur Theodor Ludwig Lau. (Frankfurth am Mayn: Verlegts Friedrich Wilhelm Förster, 1719.)“

Die Sprache dieses Buches ist in dem elenden Deutsch jener Zeit geschrieben, schwulstig, mit unanständiger Vorliebe für Fremdwörter; aber die Leidenschaft des Mannes, sein Glaube an seine Berufung, bricht oft schön hervor. In einem unfreiwillig komischen Gedicht ist das Buch den Fürsten gewidmet, wieder den Göttern dieser Welt.

„Ihr Götter! denen Gott die Welt zum Erb gestift
Und deren Purpur-Saum viel tausend Menschen küssen,
Ich hab' im vor'gen Jahr geleget eine Schrift
In tiefster Niedrigkeit zu Euren heil'gen Füßen,

In welcher ich gezeigt Euch mächtigsten Regenten
Zu stärken Eure Macht, zu mehren Eure Renten.
Aus diesem letzten Punkt hab' ich mit mehrern Fleiß
In jetzigem Prospect weitläuftiger geschrieben."

So geht es weiter. Die Vorrede an die Leser ist viel verständiger und spielt sogar schon mehrfach auf die Verfolgungen an, die er wegen seiner religiösen Eigenbrödelei erlitten hatte.

Er stelle sich dem vierfachen Tribunal der Ehre, der Tugend, der Gerechtigkeit und der Billigkeit; er werde „kontinuieren, seinen unsichtbaren und unerschaffenen Schöpfer durch einen unbetrüglichen Gottesdienst in der innerlichen Andacht des Herzens nach dem Licht der Natur und Offenbarung zu betrachten, zu erkennen, zu lieben und seiner Allweisen Vorsehung mit einer gänzlichen Resignation sich zu unterwerfen. Ich werde meine Souverainen, die sichtbaren Welt-Götter, ehren, ihren Willens-Meinungen gehorsamen und durch wohleingerichtete Financien, sie nebst ihren Ländern, reich und mächtig zu machen suchen". Er werde seine Pflichten gegen alle Nebenmenschen erfüllen, „sie mögen entweder mit den Juden auf den kommenden Messias warten, oder mit mir das Alte und Neue Testament für die Richtschnur der echten Religion verehren, oder durch den Alcoran selig zu werden sich einbilden, oder die Abgötterei mit den Heiden und das unchristliche Christentum mit den masquierten Gleißnern, öffentlichen und verdeckten theologischen und politischen Heuchel-Christen, Atheisten, Tartüffen, Pharisäern, und Sadducäern ausüben, welche also leben, als wann kein ander Leben zu hoffen, und so sicher sterben, als wann keine Hölle wäre". Er hoffe mit einem unerschrockenen Mute und aufgeklärtem Gesichte die „delikate und charmante Practic der evangelischen Liebe" durch fruchtbare Werke zu beweisen.

Sachlicher als in dieser erregten Vorrede zeigt sich seine politische und religiöse Aufklärung in den wenigen Kapiteln des sonst recht trockenen Buches selbst, wo irgend dazu Gelegenheit ist.

Nur den einleitenden Paragraphen hätte er, wollte er seine auf Avancement abzielenden Dessins erreichen, nicht niederschreiben dürfen: „Ob die Religion eine Erfindung der Clerisey und Staats-Männer sei, die solche aus geistlichen oder weltlichen End-Ursachen einst geführet, will jetzo nicht erörtern." Er fügt zwar sofort hinzu: „Es ist genug, daß sie (die Religion) die fürnehmste Grund-Veste eines Staats mit abgiebet"; aber seine weiteren Regeln zeigen einen Politikus, der von den Zielen des pietistischen Soldatenkönigs gar nicht so weit entfernt war. Nur daß Lau aus seiner Freidenkerei auch in diesem Kapitel kein Hehl machte. In

17 Sätzen stellt er die Fehler zusammen, die einem wohlverfaßten Gottesdienste zuwider sind: alberne, dunkle und lange Predigten; Streitlust, persönliche, stachlichte Reden oder aufrührerische Anmahnungen auf den Kanzeln; heidnische, abergläubische, lächerliche und unnötige Kirchengebräuche; der ärgerliche Handel mit Gottes Wort bei Trauungen, Begräbnissen usw.; die Unterscheidung zwischen den Vornehmen und Geringen und die Rangstreitigkeiten bei Taufsteinen, Beichtstühlen und Altären; die Unwissenheit oder gar zu große Jugend der Geistlichen, deren skandalöse Konduite und Uneinigkeiten, aber auch ihre elenden Wohnungen, ihre und ihrer Witwen unzulängliche Gehälter; die verfallenen Kirchen; endlich „die in den Kirchen appointierte Liebes-Rendezvous, Conferenz-Haltungen und extravagante Tumulten, sonderlich bei Hochzeiten und Begräbnissen". Und allen diesen Fehlern des bestehenden Kirchenregiments wird als erster vorangestellt: „der Gewissenszwang und eine (bloß) limitierte Religionsfreiheit". Er verlangt die volle Freiheit, daß „einem jeden, der ein gutes politisches und moralisches Leben führet, frei gelassen wird zu glauben, was er will, und die äußerliche und innerliche Religion nach seinem Begriff und Gewissen auszuüben".

Es gehörte zu den Grundlehren des Merkantilismus, daß der Staat in ungemessener Weise für Vermehrung des Geldes und der Volkszahl zu sorgen habe. „In der Menge des Volkes wurzelt die Macht und Reichtum eines Staats" (S. 5). Da ist es nun bemerkenswert, daß Lau unter den Einrichtungen, welche die Ausländer vom wünschenswerten Zuzug abschrecken, in erster Linie die gewalttätigen Werbungen, doch schon in zweiter Linie „Verbot oder Einschränkung ihres Gottesdienstes" anführt. Noch bemerkenswerter vielleicht, daß auch der verwegene Lau sehr geneigt ist, „die fruchtbare Polygamie in Vorschlag zu bringen, die Populosität eines Staats zu facilitieren" (S. 6); er abstrahiert davon nur aus Sorge vor den schreckbaren Kanzeln; meint aber doch, die Vielweiberei wäre exküsabler als der bestehende Zustand: die Menge der privilegierten Bordells, die öffentlichen und heimlichen Cocuages, die Winkelembrassaden und die Unterhaltung der Mätressen in eigenen Palästen, Familien oder garnierten Chambres. Es könne die Polygamie weder den göttlichen noch den natürlichen Rechten entgegenlaufen, „da die Juden etliche Frauen zugleich haben heiraten und mit ihnen nach ihrem Gusto sich divertieren können".

Ich habe diesen kurzen Auszug aus seinem volkswirtschaftlichen Hauptwerke vorangestellt, um jetzt zu zeigen, daß Lau auch nach seinem erzwungenen Widerruf vom 6. Oktober 1729 nicht aufgehört hat, sich zu sehr freien Anschauungen zu bekennen; er hat (1736, zu Altona) die Rede, mit welcher der Konsistorialpräsident seinen Königsberger Widerruf feier-

lich begrüßt hatte, abdrucken lassen und mit Anmerkungen versehen, in denen er verdammliche Irrtümer seiner „Meditationes“ zugestand, ohne jedoch deren Atheisterei zuzugeben. Sehen wir uns nun die beiden Meditationes genauer an; sie sind es wert. Zunächst die „Meditationes Philosophicae de Deo Mundo Homine“ von 1717. In einem flotten Latein, das durchaus nicht klassisch ist, aber sehr einprägsam durch die kurzen Sätze und eine gewisse Leidenschaftlichkeit der Antithesen, trägt er seine Ansichten vor. Der Name Gottes wird öfter bemüht als in manchem frommen Buche; aber nur ein überzeugter Gottesleugner konnte so reden wie Lau.

Das Büchlein (es umfaßt nur 48 kleine Seiten) sei nur die Skizze zu einem größeren Werke, worin er dereinst seine Gedanken ausführlich darzustellen hoffe. Er schreibe nicht als ein Theologe oder Jurist oder Mediziner, sondern als ein Philosoph, der zu keiner Schule gehört. Man werde hitzig gegen ihn schreiben, man werde das Buch verdammen und verbrennen, den Verfasser einen Ketzer, einen Atheisten, einen Spinozisten heißen, ihn vielleicht mit noch härteren Ausdrücken beschimpfen. Er aber habe keine Angst und werde allen Angriffen ein stolzes Schweigen entgegenstellen. Er nenne sich selbst katholisch, d. h. universalistisch.

Das erste Kapitel handelt von dem Gotte, der nach dem Zeugnisse der Sinne und der Vernunft existiert. Doch das Wesen Gottes kann nur Gott allein kennen. Darum braucht man die mancherlei Vorstellungen und Bildereien Gottes nicht zu verspotten, soll sie um so weniger mit Feuer oder Verbannung bestrafen. Niemand kann oder soll in religiösen Fragen die Richtschnur von einem anderen erhalten. Sein mystisch-pantheistisches Glaubensbekenntnis: „Deus natura naturans, aqua, ignis, sol, ego natura naturata, gutta, scintilla, radius.“ In den Werken Gottes besteht die wahre Offenbarung; die Werke sind Bibel, Propheten, Apostel und Priester. Es gibt noch eine Offenbarung, die man die Heilige Schrift und das Wort Gottes nennt. Aber sie stützt sich auf geschichtliche Überlieferungen der Menschen und hat viele Fehler; sie berichtet über einen partikularen Messias, der hauptsächlich die Juden und die Christen angeht; sie gibt keine universale Gotteserkenntnis. Sie ist menschlich, ungewiß; die Offenbarung durch die Schöpfung ist göttlich und ganz gewiß. Es gibt nur einen Gott. Er wäre sonst nicht Gott. Der Mittelpunkt im Kreise des Universums. Gott vervielfältigen heißt die Gottheit zerstören. Die Vielgötterei der Heiden und Christen ist eine widerspruchsvolle, zweifelhafte und dunkle Sache. Ich liebe Gott, doch ich fürchte ihn nicht. Die Leidenschaften des Zorns, der Rache, der Straflust sind dem Gotte fremd. Gott kann nicht beleidigt werden, also gibt es keine Sünden, keinen Teufel, keine Hölle. Gibt es keine Sünde, so braucht man auch keinen Heiland.

Die Vorstellungen vom Stande der Unschuld, vom Sündenfall, vom Erlöser und seiner Geburt, seinem Leiden und seiner Auferstehung sind erfreulich und unschädlich, sind nicht zu tadeln und nicht zu verdammen. Wer aber seinen Gott aus ganzer Seele liebt, braucht solche Dogmen nicht, die nur Ausgeburten der Furcht und des Hasses sind. Man verehre Gott mit Bewunderung, Dank und Gehorsam. Gebete haben keinen Sinn; es ist, als wolle man Gott Gesetze vorschreiben. „Totus vero hic cultus internus est, non externus... Religio sensus, non verbi. Rationis, non regionis. Libera, non coacta. Voluntatis, non imperii. Hominis, non principis." Formeln, Symbole, Katechismen, Glaubensartikel sind überflüssig. „Doch kenne ich außer dieser Naturreligion noch eine Religion des Staates und der Gesellschaft. Als Bürger und Untertan lebe ich, wie auch sonst, nicht nach eigenem Recht. Also verehre ich Gott so, wie der Fürst oder Staat befiehlt. Als Türke richte ich mich nach dem Koran, als Jude nach dem Alten, als Christ nach dem Neuen Testament... Und so wie in meinem Lande der erfundene Gott der Theologie oder der Politik oder der Staatslehre aussieht, so gefällt er mir und so muß er mir gefallen."

Die folgenden Kapitel (über die Naturwissenschaft, über die Physiologie des Menschen, über die gesetzlichen und moralischen Verhältnisse der Menschen) verzichten niemals auf den Gottesbegriff, nähern sich aber mehr und mehr einem entschiedenen Materialismus, etwa schon dem des Système de la nature. Die Welt ist in Gott, aus Gott, durch Gott. Gott ist die Spinne, die Welt das Gewebe. Die Welt ist aber nicht aus Nichts geschaffen worden. Die Welt ist ewig. Das Bewirkte mit seiner Ursache. Das Gebäude mit dem Baumeister. Man braucht darum nicht mit den Leuten zu zanken, die nach der menschlichen Offenbarung von den sechs Schöpfungstagen reden. Und von dem Ruhetage, dem Tage des Herrn. „Auch das mißfällt mir nicht, denn ich liebe den Streit nicht;" obgleich die Vorstellung von einem ruhenden Gotte sich selbst widerspricht. Die Bewegung, das Gegenteil der Ruhe, war in der Welt immer die gleiche. Und wie es demnach eine Erhaltung dieser Kraft gibt, so ist auch der Stoff unvergänglich. Die Welt kann nicht untergehen, Gott müßte mit ihr vernichtet werden. Wenn es einmal eine Sündflut gab, so war sie wieder partikular. „Aber ich bin nicht schwierig. Der Friede ist besser als der Krieg. Der Quietist glücklicher als der Disputist... Auch über das Weltende, das man aus der Bibel beweist und beweisen muß, streite ich nicht."

Der physiologische Mensch ist eine Maschine. Er besteht aus einem dünnen Stoffe, der Seele, und aus einem groben Stoffe, dem Körper. Auch die Seele ist stofflich. Die Seele ist das Blut. Es ist nichts im Ver-

stande und im Willen, was nicht vorher in den Sinnen war, die ihre spezifischen Energien haben. Der Tod ist nur das Aufhören der Bewegung in Seele und Körper. Nachher lösen sich Seele (oder Blut) und Körper in ihre Atome auf und die können vom ersten Beweger zu der Verbindung neuer Körper verwandt werden. „Darum schreckt mich der Tod nicht. Es gibt keine Vernichtung. Das sind lauter Einbildungen, Ideen, Unwesen, Träume ... Mein Tod wird den Körper und die Seele mit Gott und der Welt vereinigen, nicht mystisch, sondern natürlich. Ich werde niemals sterben. Der Untergang wird ein neuer Aufgang sein. Ich werde nicht aufhören zu leben, vielleicht nicht als Mensch, vielleicht nicht in dieser Welt, aber im Universum, irgendwo, als Stern, als Engel, als Dämon ... Ich wünsche mir Glück zu diesem Glauben. In ihm will ich leben. In ihm will ich sterben."

„Die Menschen sind nach ihrer Anlage frei, in Wirklichkeit aber Knechte. Auf der ganzen Welt ist so die Lage der Bürger und Untertanen hart." „Als Bürger und Untertan, der sich nur noch seines Gehorsams rühmen darf, finde ich das richtig; zugleich muß ich es beklagen. Wir sind ja wie das Vieh, haben es schlimmer als das Vieh. Sklaven der Könige und der Behörden. Maschinen ohne eigene Wahrnehmung, ohne eigenen Verstand, ohne eigenen Willen. Wir fühlen, denken und erstreben nichts anderes, als was unsere Gewalthaber wollen und uns befehlen." Es ließe sich ein viel glücklicherer Zustand ausdenken: Der Mensch, ein freies Wesen, handelt frei und denkt frei. Er hofft keine Belohnungen, er fürchtet keine Strafen. Er weiß nichts von Lastern und Sünden. Die Vorschriften der voranleuchtenden Vernunft und des führenden Willens sind ihm die Polarsterne aller Lebensäußerungen. Das wäre ein seliges, ja ein göttliches Dasein. „Sine rege, lege, grege."

Mit diesem durchaus anarchistischen Programm eines Zukunftsstaates schließen Laus Betrachtungen von 1717.

Ich habe schon angedeutet, daß sogar Christian Thomasius über dieses Büchlein Laus heftig erschrocken war und es den Zionswächtern preisgegeben hatte. Ein Leben „ohne Königsleine, ohne Juristensteine, ohne Kirchengemeine" konnte sich der wackere Aufklärer aus dem 17. Jahrhundert denn doch nicht vorstellen. Der Name Lau ist in Deutschland fast verschollen; die Handbücher, auch die besten, bringen gute Berichte über den Schwindler Law, kein Wort über den Denker Lau. Da aber Thomasius, wegen seiner Verdienste um die deutsche Sprache allein, bei uns einen guten Klang hat, will und muß ich auf seinen ungerechten Kampf gegen Lau doch zurückkommen und das Bild, das ich (II, S. 140 ff.) von ihm gezeichnet habe, durch eine Altersfalte ergänzen.

Lau und Thomasius

Christian Thomasius hat als alter Herr eine Reihe von freigeistigen Abhandlungen herausgegeben unter dem Titel: „Ernsthafte, aber doch muntere und vernünftige Thomasische Gedanken und Erinnerungen über allerhand auserlesene Juristische Händel“ (Halle 1720/21). Der erste Band bringt als 24. Handel eine Schrift, die fast ein kleines Buch ausmacht, unter der Überschrift: „Elender Zustand eines in die Atheisterei verfallenen Gelehrten.“ Ich glaube beweisen zu können, daß dieser von Thomasius recht schlecht behandelte, aber hinter dem Namen Titius verborgene Gelehrte niemand anders ist als der kühne Aufklärer und Finanzreformer Lau.

Im Sommer 1717 hatte sich Titius, vormals Geheimrat und Kabinettsdirektor, an die Juristische Fakultät von Halle gewandt und eine Arbeit „Meditationes Philosophicae de Deo, mundo, homine“ zur Überprüfung eingereicht. Die Anonymität war für den ersuchten Gerichtshof eigentlich kaum gewahrt, da Titius zwei seiner gewiß wohlbekannten staatsrechtlichen Traktate beifügte, 1. „Politische Gedanken, wie Könige und Fürsten mächtig und reich zu machen,“ 2. „Entwurf von einer wohleingerichteten Polizei.“ Die philosophischen Meditationen seien in der freien Reichsstadt N. N., wo Titius sich damals aufhielt, auf Angeben der Geistlichkeit vom Magistrate konfisziert und der Verfasser trotz seiner Versicherung, er sei ein standhaftiger Lutheraner, aus dem Weichbilde der Stadt verwiesen worden. Titius, der in diesem ganzen Handel immer wieder darauf zurückkommt, er habe die Schrift nur unter der Maske eines heidnischen Philosophen geschrieben, verlangt nun von der Fakultät eine Entscheidung darüber, ob das Urteil zu Recht bestehe: ob die Meditationen wirklich ein skandalöses Büchlein seien, mit atheistischen Grundsätzen, ob die Geistlichkeit, die auf den Kanzeln gegen das Teufelsbuch predigte, nicht kirchliche Tyrannei bewiesen habe, ob Titius gegen den Magistrat keine Rechtsmittel besitze, ob er nicht Aufhebung des Urteils und ausreichende Genugtuung verlangen dürfe.

Thomasius als Beauftragter der Fakultät beginnt nun mit der Darlegung seiner Überzeugung, daß die Konfiskation atheistischer Bücher immer eine Torheit sei; sie werden (S. 214) nachher nur desto teuerer verkauft und auch in protestantischen Ländern gebe es die papistische Unsitte, nützliche Bücher unter dem Vorwande der Gefährlichkeit zu unterdrücken; so werde eine Abschrift des Heptaplomeres von Bodin mit mehr als hundert Talern bezahlt.

Thomasius war also, wie übrigens nach seiner ganzen Lebensleistung zu vermuten, ein Gegner jeder Art von Verfolgung; er nahm es aber dem Titius, dessen wahren Namen er offenbar kannte, doch übel, daß er sich hinter Deckadressen versteckte und auch die Honorierung der Fakultät

für ihr Gutachten nicht in gehöriger Weise ordnete. Thomasius und seine Kollegen lasen indessen die konfiszierte Schrift und kamen einstimmig zu der Meinung, sie sei atheistisch. Das Referat wurde von Thomasius selbst abgefaßt, zwar ohne Erbitterung und Heftigkeit, aber in der ausgesprochenen Absicht, den Titius dahin zu bringen, daß er das Unglück, darein er gleichsam spornstreichs rannte, erkenne und seinen Fuß beizeiten zurückziehen sollte (S. 246). Was zugunsten des Verurteilten zu sprechen schien, wurde gewissenhaft angeführt: daß jedermann der beste Dolmetscher seiner eigenen Schriften wäre, daß man überall arianische und socinianische Bücher, heidnische und libertinische Philosophen lateinisch und in neueren Sprachen frei verkaufte, daß in der besagten Reichsstadt lästernde Juden mit ihren gottlosen Schriften leben dürften, daß er zwar die Maske eines unchristlichen Philosophen vorgenommen aber an manchen Stellen sich christlich geäußert habe, daß weder Ketzerei noch Atheisterei nach der neueren Lehre (Grotius und Pufendorf) zu den strafwürdigen Lastern gehöre, daß vielmehr die Ketzermacherei als eine Form der Meitmacherei*) strafbar sei. Obgleich nun Thomasius selbst ein ausgesprochener Feind jeder Ketzerverfolgung war, dachte er über das Laster der Atheisterei doch ganz anders. Aus den Gründen, mit denen er das Urteil des reichsstädtischen Magistrats als nur zu milde tadelt, sonst aber bestätigt, kann man schließen auf die Atheistenfurcht des Thomasius. Dem Titius werden pantheistische Sprüche als atheistisch angekreidet: daß die Welt ein Kreis sei, worinnen Gott der Mittelpunkt, daß die Welt von Ewigkeit sei, das Gebäude mit seinem Baumeister, eine Uhr, worin Gott das Pendel oder die Unruhe; daß die Bibel geschmäht werde, die Unsterblichkeit geleugnet, der Erlöser abgelehnt; daß gelehrt werde, es gebe keine Sünde, Furcht Gottes sei ohne Haß Gottes nicht möglich, Hurerei, Ehebruch, Mord und Totschlag seien zulässig, Belohnung und Strafe im Jenseits seien ausgeschlossen; Titius müsse nach dem geltenden Recht selbst wissen, daß seine Verurteilung sehr milde ausgefallen sei, da er noch viel tollkühner geschrieben habe als Spinoza. Wer die Maske eines Heiden vornehme, müsse behandelt werden wie ein Heide; wer sich für einen Spitzbuben ausgebe wie ein Spitzbube. Wer die Brunnen vergifte unter dem Vorwande, er wolle den Ärzten Gelegenheit geben, ihre Kunst zu zeigen, müsse für einen Brunnenvergifter angesehen werden. Seine Versicherung, er sei Lutheraner, verdiene keinen Glauben; denn er lehre sonst, ein Politikus habe aus Klugheit die Religion seines Landes zu bekennen; auch habe er (S. 18) die Frage offen gelassen, „ob die Religion eine Erfindung“ (also doch wohl ein Betrug) „der Klerisei

*) Offenbar so viel wie Schlechtmacherei, Verächtlichmachung; von „Meit“ (nur dieses im D. W. gebucht), aus dem Holländischen: eine Milbe, ein Pfennig, ein Nichts.

und Staatsmänner sei, die solche aus geistlichen oder weltlichen Endursachen eingeführet". Die eingesandte Arbeit sei also wirklich ein skandalöses (Anstoß erregendes) Buch und verdiene eigentlich eine strengere Strafe als die verhängte.

Am 16. November 1717 reichte Titius oder Lau eine schriftliche Antwort auf dieses Gutachten der Fakultät ein; sie war „etwas hanebüchen" vielfach gegen Thomasius selbst gerichtet und wurde deshalb von ihm der Fakultät gar nicht mitgeteilt. Der Quärent wird da mitunter schon zum Quärulanten, da er sich über Zufallsworte des Gutachtens beschwert: Thomasius wolle ihn, der doch nur ein Kopist oft vorgetragener Meinungen gewesen, die Promenade zum Scheiterhaufen machen lassen. Er beruft sich besonders auf la Croze, den Espion Turc, „das unchristliche Christentum", den Vanini und dessen anonymen Verteidiger; mit dem Vorwurfe „spinozizat" werde ein weitläufiger Mißbrauch getrieben. Er sei weit entfernt davon, ein Atheist zu sein, weder dem Athéisme de système geneigt noch im Athéisme de cœur verblieben; daraus habe ihn die Erleuchtung seines gnädigen Gottes befreit. Strauchelung, Schwachheit könne man ihm zur Last legen, mehr nicht. Und wenn sein Büchlein ärger wäre als der „erzgottloseste Traktat" de tribus Impostoribus, so dürfte es höchstens konfisziert werden, dem Verfasser als dem Sammler kritischer Stimmen dürfte aber nach dem Geiste des Protestantismus kein Leid geschehen. Man müsse gegen die Atheisten offen schreiben dürfen; es sei schade, daß die alten Schriften (des Celsus) gegen das ursprüngliche Christentum verloren gegangen seien. Er habe von den galant-gelehrten Juristen von Halle eine bessere Behandlung erwartet. Diese Eingabe ist Friedland, den 20. Oktober 1717 datiert.

Thomasius verliert nun ein wenig seine richterliche Ruhe und behandelt den rechthaberischen Titius als einen Gegner; er dreht ihm einen Strick aus Aussprüchen, die in seinen anderen Schriften vorkommen, und wirft ihm Mangel jeglichen Urteils vor. Titius hatte in einer Beilage seiner Antwort den Übermut gehabt, Stellen aus der Vernunftlehre des Thomasius mit den ketzerrichterlichen Gründen des Gutachtens zusammenzustellen; daher der Zorn des Thomasius. Bemerkenswerter ist eine zweite Beilage, in welcher Titius oder Lau seine Sache mit Bibelsprüchen, mit sehr scharfen Thesen gegen die Verleumder, endlich mit einigen Gedichten zu führen sucht. Diese beiden Gedichte sind künstlerisch ebenso schlecht wie die Verse, die ich in anderen Büchern Laus gefunden habe, sie dürfen aber hier nicht übergangen werden, weil sie all in ihrer Prosa unvergleichliche Dokumente der frühen deutschen Aufklärungszeit und bisher völlig unbekannt geblieben sind.

Das erste Gedicht ist ein Glaubensbekenntnis, an sein eigenes Buch (nach der Verurteilung) wie an einen Freund gerichtet.

Du erstgeborener Sohn tiefsinniger Gedanken,
so die Weltweisheit mir in die Vernunft geprägt,
ein Diener fordert dich vor die Gerichtesschranken.
Die Klage zielt auf Blut; die wider dich erregt,
die Druckpreß hat dich zwar an dieses Licht geboren,
der Richterstuhl zum Kind des Todes auserkoren.
... Verfolgung wohnet stets, wo Wahrheit wird gehasset,
Das Reich der Finsternis ausübet seine Macht;
schreibt man da frei und neu, wird der Befehl verfasset,
die Schrift soll sein erklärt in die gelehrte Acht.
Es kann ihr Irrtum nicht dieselben Bücher leiden,
die den gemeinen Weg des Irrtums wollen meiden.
... Beckeri Zauberwelt, was Hobbes uns geschrieben,
sind für unechtes Gut und falsche War geschätzt.
Des Tolands Werke sind nicht ungestraft geblieben
und in das schwarze Buch der Inquisition gesetzt.
Ich will von Beverland,*) Spinoza dieses melden,
daß obenan sie stehn bei den verdammten Helden.
... Der Eine taufet mich zu einem Atheisten,
dawider meine Schrift ein Gegenzeuge ist.
Ein Ander stellt mich bei den Indifferentisten.
Der Dritte sagt, daß ich sei ein Naturalist;
hierüber muß ich nun mit vollen Lippen lachen,
weil meiner Meinung sie andrehen fremde Sachen.
... Ich lehre, daß Gott sei und daß aus meinen Werken
der Jude, Christ und Türk, der Heide ihn erkennt.
... Zwar wird Dreifaltigkeit nicht in der Schrift gelesen
... weil nun viel Götterei der Gottheit schnur zuwider.
Die Welt ein Zirkel bleibt, der einen Punkt vorzeigt,
die schwere Trinität nicht ist für Laienbrüder,
vor dieses Heiligtum Vernunft die Knie beugt,
so schreibe füglich ich mit freudigem Gewissen:
Der Heide und der Christ steckt noch in Finsternissen.
Doch lobe ich den Heid, der viele Götter liebet;
der Christ tut wohl, wenn er glaubt die Dreieinigkeit...

*) Adrian Beverland, ein jüngerer Freund des der Freidenkerei verdächtigen Isaac Vossius; seiner Zeit bekannt durch ketzerische und laszive Schriften; starb zu Anfang des 18. Jahrhunderts, in Wahnsinn.

(vor der Vernunft bestehe nur die Einheit Gottes)
Dies Eins von Ewigkeit ist mein Ziel der Gedanken.
Ich lieb und ehre es, das ist mein Gottesdienst
. . . Ich lasse keine Furcht sich zu der Lieb gesellen;
die Liebe mit der Furcht stimmt gar nicht überein.
. . . Doch weil zugleich ich bin in derer Sklaven Orden,
der von den Wachen ab der Souverainen hängt,
ist derer Glaube mir zu einem Nordstern worden,
nach welchem äußerlich mein Glaubens-Schiff sich lenkt.
Ich glaub das, was mein Fürst; und suche abzuwarten
der Kirche Gottesdienst nach aller Völker Arten.
. . . Ich lebe wie ich will, bin frei in meinem Denken;
ich schreibe was ich denk, ich rede was ich schreib.
Von dieser Lebens-Weis wird keine Furcht mich lenken.
Ich weiß, daß ich ein Knecht der goldnen Freiheit bleib.
Der Glaube kommt von Gott, von Gott kommt dieses Leben;
Demselben werde ich von beiden Rechnung geben.
. . . Du bleibst ein ehrlich Kind, obgleich nach den Gebräuchen
der Zunft der Geistlichkeit du nicht zunftmäßig bist;
dir gilt nur die Usance und in gewissen Reichen,
in Holl- und Engelland Gewissensfreiheit ist.
Da wird man dich, mein Sohn, in Ruh und Frieden lassen,
nicht aber wie am N. als einen Ketzer hassen.

Das unerträglich altmodische Gedicht — und doch war es geistig gar nicht weniger wert als die gleichzeitigen ersten Versuche des jungen Voltaire — schließt mit einer Anspielung auf den Titel des Büchleins; es wird wider deinen Feind, ihr Wettern, Donnern, Blitzen, dich Gott, die Welt, der Mensch behüten und beschützen. Es gehört nicht hierher, würde aber in eine gründliche Literaturgeschichte hineingehören, daß Thomasius dem Reimer zunächst seine Schnitzer gegen die Prosodie vorwirft, ihm Gedichte von Hans Sachs entgegenhält und ihm endlich mit einigen gar nicht übeln Versen im Tone von Hans Sachs antwortet.

Das zweite, dichterisch noch schwächere Gedicht Laus ist wieder nach der Verurteilung durch den Magistrat abgefaßt.

Ein Donner-Urteil nun mich selbsten mitbetrifft,
es hat beliebt dem Rat, den Ratschluß abzufassen,
nach Ausgang dreier Tag möcht ich die Stadt verlassen.
. . . Von des hochweisen Rats zu schnellem Übereilen
wird gar nicht vorteilhaft die kluge Welt urteilen.

Ein Mann, der redlich sich im Leben hat bezeiget
und an verschiedne Höf mit Treu und Ruh gedient,
soll auf des Rats Geheiß nun ihre Stadt vermeiden,
in welcher gleichwohl sie viel böse Leute leiden.
... Ich red' darinn von Gott, der Welt, des Menschen Wesen,
doch fließen diese Wort aus der Weltweisen Mund.
Ich hab' sie nicht erdicht, ich habe sie gelesen
in Büchern, welche sind zu lesen frei vom Mund.
Ich denke wie ein Heid, der bei den Christen lebet
und ihre Meinung lobt, doch seine mehr erhebet.
Ich hab' in ihrer Stadt nicht das Gesetz gefunden,
dadurch ein Fremder wird in Sicherheit gesetzt;
beglückte Fremdlinge, die bei den Türken sitzen,
weil sie dieselbige mit mehrerm Nachdruck schützen.
... Doch endlich auch gesetzt, ich wär in solchem Orden
(wiewohl ich ganz vernein die Atheisterei)
wär ich dann gleich dadurch zu einem Unmensch worden,
dem in der Stadt zu sein nicht bliebe länger frei?
Der Eindruck der Natur will, daß der Menschheit Pflichten
man gegen alle soll, die Menschen sein, entrichten,
... Doch will der Vorfall mich mit neuer Ehr beadlen:
Man schreibt mich in das Buch gelehrter Märtrer ein.
Der Priester Sitten wird ein jeder aber tadlen,
ihr Rachgier wider mich ein ewig Brandmal sein.
Die Konfiskation, des Rats Spruch, ich soll weichen,
wird mir zum Ruhm, dem Rat zu keinem Sieg gereichen.

Thomasius steigt in seiner Antwort auf diese selbstbewußte Ketzerei so tief hinunter, daß er den Verfasser etwas heuchlerisch bedroht, er werde, wenn er sich nicht bessere, niemals wieder eine Anstellung finden, weder bei einem protestantischen noch bei einem katholischen Fürsten (S. 348). Titius oder Lau hatte ihn aber auch vor Veröffentlichung der Juristischen Händel dadurch gereizt, daß er unbekümmert um alle Warnungen (zu Freystadt 1719) eine neue freidenkerische Schrift herausgab, eine „Scharteke“, die abermals konfisziert wurde.

Und Titius oder Lau war einer der ältesten in Halle examinierten Rechtskandidaten gewesen; der sonst so menschliche Thomasius zieht auch daraus den Schluß, daß Titius der Fakultät gegenüber hätte bescheidener sein müssen.

Abgesehen von solchen Menschlichkeiten ist für die Härte des Thomasius gegen Lau noch besonders zu bemerken: Thomasius ist wie Hobbes ein

Verteidiger des Absolutismus; das deutsche Feudalrecht, das deutsche Gewohnheitsrecht ist ihm lieber als alle rezipierten Rechte; er, der erfolgreichste Bekämpfer des Hexenprozesses, ist doch von Intoleranz nicht frei und bekennt sich einmal zur Intoleranz als einer allgemein verbreiteten Schwäche; Thomasius, der den Fürsten das Recht auf Konkubinen feierlich zusprach, war über Laus demokratische, ja anarchistische Ansichten ebenso bestürzt wie über dessen Spinozismus. Mit des Thomasius Leidenschaft für alles Deutsche hing es wohl auch zusammen, daß er den ein wenig zu gelehrten Versen Laus die Knittelreime des Hans Sachs entgegenhielt; ihm war ja der „Narre Homerus" ein unter Hans Sachs stehender Bänkelsänger.

Die Lehrfreiheit der Universitäten soll nicht bis zum Spinozismus gehen; das ist des Thomasius letzte Meinung.

Die Selbstverteidigung Laus (1719) ist nicht ganz in der frischen, bei aller Wildheit selbstsichern Sprache der ersten „Meditationes" geschrieben. Schon das Motto kündigt Unterwerfung an, für den Fall, daß etwas in dem kleinen Buche gegen die Frömmigkeit, die guten Sitten, die Heilige Schrift, die gemeinsame christliche Kirche oder — gegen irgendeine Wahrheit verstoßen sollte. Der Wortlaut der Darstellung ist kirchlicher geworden, oft kanzelmäßig, mitunter sogar scholastisch. Noch schärfer als zwei Jahre vorher betont Lau jetzt seinen Glauben an den Gott der Deisten und die Unmöglichkeit des Atheismus. Was der Rechtgläubigkeit widerspreche, der lutherischen Rechtgläubigkeit, das sei entweder das Spiel eines heitern Geistes und einer freiern Vernunft oder eine Sammlung von Thesen, über die man streiten könne. Für solche Zurückhaltung entschädigt sich Lau durch eine deutliche Ironie gegen seine sicherlich vom heiligen Geiste selbst belehrten Gegner.

Er geht von der Konfiskation und Verbrennung seines ersten Buches aus. Der Staat müsse solche Strafen oft verhängen. Wenn aber theologischer, politischer, philosophischer Haß zu Bücherverfolgungen führe, dann werde nur die Dummheit gefördert. Die Verfasser haben keine Schande davon, sie werden berühmte Märtyrer für Wahrheit und Vernunft. Der erste und wahre Zustand des Menschen ist der der Freiheit (libertinismus) im Leben, im Denken, im Reden und im Schreiben. Wer ihm die Freiheit nehmen will, muß das Wesen des Menschen vernichten. Hindernisse der Wahrheit sind die Vorurteile der Vernunft, der Religion, der Autorität, des Landes, des Volkes und andere mehr. Die Kritik, die Philosophie (Descartes wird genannt) und die Skepsis seien die eigentlichen Führerinnen zur Wahrheit; die strengen Monopolinhaber des Unterrichts beschimpfen und verbannen diese Führerinnen. Zur Erkenntnis der Wahr-

heit sei nötig, daß jede Art von Büchern geduldet werde; selbst das Buch von den drei Betrügern sollte neu gedruckt werden,*) um den Orthodoxen Gelegenheit zu geben, für Moses und Jesus einzutreten. Nur subjektiv, relativ, nach den Meinungen der Parteien gebe es ketzerische Bücher; an sich ist kein Buch ketzerisch oder atheistisch. Der Atheismus existiert nicht. Jedermann erkennt ein erstes und höchstes Wesen, das einfach ist, auch wenn es von den Menschen verzweifacht, verdreifacht, vervielfacht wird. Jedermann begreift eine Weltregierung und irgendeinen Gottesdienst, einen inneren oder einen äußeren. Wer diese Sätze anerkennt, oder auch nur einen von ihnen, wird mit Unrecht des Atheismus beschuldigt. Es gibt nur eine Wahrheit und Religion; die verschiedenen Religionen sind nicht falsch, sondern mehr oder weniger der Wahrheit näher. Die älteste, allgemeinste und vernünftigste Religion ist der Deismus, aus dem die anderen Religionen, aus mancherlei politischen und kirchlichen Gründen, hervorgegangen sind. Gott war vor jeder Religion da und würde nach dem Ende aller Religionen da sein. Die Religion ist nur ein accidens der Gottheit. Es gibt eine Vernunft- und eine Offenbarungsreligion. Im Besitze der Vernunftreligion lebt man ruhig, liest in dem Buche der Schöpfung allein und wird nicht verwirrt durch Gedanken an Sünde und Hölle, an die Erlösung und den Teufel. „Die Vernunftreligion ist einfach und durchsichtig, die der Offenbarung schwieriger und dunkel. Beide sind wahr, natürlich die Offenbarungsreligion im höchsten, im allerhöchsten Grade."

Eine wichtige Rolle wird dem Unterschied zwischen Universalität und Partikularität in der Religion zugewiesen; mit leichtem Spott über die Vorstellung von einem auserwählten Volke wird der Deismus oder die Vernunftreligion als die universale empfohlen. Die Vernunft ist allen Menschen verliehen worden, das Gesetz nur einzelnen Völkern. Die Vernunft ist älter als die Offenbarung. Je vernünftiger eine Religion ist, desto wahrer ist sie. Eine ein- oder mitgeborene Vorstellung von Gott gibt es nicht; und was die Vernunft über die Gottheit lehrt, das wird durch Erziehung und Gewohnheit unterdrückt; die meisten Menschen halten für vernünftig und verehren, was ihnen von Eltern, Lehrern und Geistlichen aufgenötigt worden ist.

Äußerliche Religionsheuchelei ist recht, weil sie durch die Notdurft des Lebens nützlich ist. Es ist eine vorläufige politisch-theologische Fiktion,

*) Ich muß darauf aufmerksam machen, daß wirklich in dem gleichen Jahre 1719 die französische Fälschung des Buches „de tribus Impostoribus" erschienen ist, die sonst bekannt ist unter dem Titel „l'Esprit de Mr. Spinoza". Noch merkwürdiger: ich selbst besitze eine Abschrift der ersten „Meditationes" von Lau aus dem 18. Jahrhundert, die den irreführenden Titel trägt: „de tribus Impostoribus".

die die Wahrheit verbirgt aber nicht ändert. Wie Paulus unter den Juden Jude war; was Paulus durfte, darf jedermann. Das Christentum und die Bibel sind vernünftig, dem menschlichen Verstande angepaßt. Wenn aber die Bibel das Wort Gottes ist, warum kümmern wir uns noch um die Worte der Menschen, um Prediger, Erklärer und Theologen, die niemals untereinander einig waren? Wozu dient die ganze Theologie? Wozu war es nötig, die allervernünftigste aller Religionen in vielen hundert Schriften zu verteidigen? Alle Sekten lehren die Wahrheit; die beste Religion aber (Unterwerfung vorbehalten) ist diejenige, die keine Formeln und Glaubensartikel kennt, die das Wort Gottes vernünftig erklärt, die ohne Zwang der Vernunft und dem Willen Freiheit läßt, die die entgegenstehenden Meinungen prüft, aber nicht verdammt. Wer christlich lebt, der ist ein wahrerer Christ als wer christlich glaubt. Das heutige Christentum ist beinahe völliger Götzendienst. Nach der Lehre des universalen Deismus sind Christen, Juden, Mohammedaner und Heiden gleicherweise zum Heile berufen. Es gibt keine Verdammnis, keine Hölle, keine Strafen. (Folgt unmittelbar ein schlecht ironisches Bekenntnis zur Rechtgläubigkeit.) Im Naturzustande sind alle Handlungen gleichwertig; denn die Natur kann zwischen Recht und Unrecht nicht unterscheiden. Nur im Staate gibt es eine Moral und die ist der Wille der Oberen. Der Staatsnutzen bestimmt, was recht, anständig, erlaubt, vernünftig ist; der Nutzen lehrt die Begriffe Dieb, Räuber, Ehebrecher. „Und dieser letzte politische Satz vom Staatsnutzen ist der Zweck meiner Betrachtungen. Schluß! Lieber Leser, überschreite niemals die gerechten, anständigen und vernünftigen Befehle deines Gottes und deines Fürsten! Sei überaus vorsichtig um deines eigenen Nutzens willen! Doch bleibe meiner eingedenk, der ich ein freidenkendes und freischreibendes Wesen bin. Auch ich werde demnächst ein Werk zum Vorteile der Fürsten herausgeben. (Gemeint ist offenbar der ‚Aufrichtige Vorschlag‘ von 1719.) Ich kümmere mich nicht um den Beifall der Menge. Mir ist es genug, wenn ein hoher Herr mir Beifall gibt.“

Man achte auf den Zynismus des letzten Abschnitts. Lau offenbart da die Zerrissenheit in seinem geistigen Leben. Ein atheistischer Aufklärer und Weltverbesserer hat er damit begonnen, die Religion zu bekämpfen, hat sich eingebildet, er könnte was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren; mit grimmigem Lachen, wie nur Agrippa von Nettesheim in seinem Bekenntnisbuche, hat er die schöne Welt des Glaubens zerschlagen. Aber jetzt noch, beinahe zweihundert Jahre nach Agrippa, haben sich die ewigen Lichtfeinde gegen Lau verschworen und sogar sein alter Lehrer, der Freigeist Thomasius, hat sich gegen ihn erklärt. Mit der ganzen Bitterkeit, die ein solches Erlebnis in ihm wecken mußte, hat er seine Selbstverteidigung

geschrieben; auch die Ironie, die in den ersten Meditationes noch fehlt, stammt aus der unsäglichen Bitterkeit eines Mannes, dem es versagt wird, seine ganze Kraft der Erziehung der Menschheit zu widmen. Also denn nicht! Er will mit den Wölfen heulen, ein bißchen Rechtgläubigkeit heucheln, den Fürsten schmeicheln und sich damit begnügen, an den Verhältnissen des Finanzwesens und der Steuern ein bißchen herumzubessern.

*

Wachter

Nach Norddeutschland weist auch ein seltsamer Mann, der als Verfasser eines etymologischen Wörterbuchs der deutschen Sprache lange nicht berühmt genug ist, hier aber durch seine eigentümliche Verteidigung Spinozas eine Stelle verdient. Johann Georg Wachter wurde 1673 oder 1678 geboren, zu Memmingen in Schwaben, als Sohn des Stadtphysikus. Er wollte ein Maler werden, und weil er vom Vater zum geistlichen Stande bestimmt war, brannte er durch. In Berlin erhielt er vom Kurfürsten kleine Geschenke und große Versprechungen. Eine feste Anstellung aber erst, als er sich für die Eitelkeit Friedrichs, der inzwischen König in Preußen geworden war, durch Anfertigung von „Devisen"*) nützlich gezeigt hatte. Unter dem sparsamen neuen Könige wurde ihm sein Gehalt erst zur Hälfte und dann ganz gestrichen; er wurde dafür zum Mitgliede der Sozietät der Wissenschaften ernannt, aber davon konnte er nicht leben. Er wandte sich zuerst an den Hof von Dresden, fand aber erst in Leipzig, eben für sein Glossarium Germanicum, eine dauernde Anstellung. Er starb dort 1757.

Seine sprachwissenschaftlichen Arbeiten**) scheinen nicht hierher zu gehören und nur die Gründlichkeit seines wissenschaftlichen Geistes zu bezeugen; er hatte 1723 in den Abhandlungen der Berliner Akademie eine Arbeit über die Sprache des Ulfilas veröffentlicht und dann in Leipzig „die Etymologie der deutschen Sprache als ein Brett im Schiffbruche

---

*) Unter „Devisen" verstand man sowohl Sinnbilder auf Wappen als auch besonders Wahlsprüche in Worten. Wachter hatte beiderlei Devisen zu erfinden. Es gehörte mit zu der Nachahmung fremder Höfe, daß der neue König in Preußen diesen Brauch förderte; die Könige und die ersten Familien von England und Frankreich besaßen schon längst solche Devisen. Auf Wachter geht also wahrscheinlich der preußische Wahlspruch „Suum cuique" zurück, der bald nach seiner Verwendung für Münzen und Medaillen zum Motto des neugestifteten Ordens vom schwarzen Adler gewählt wurde.

**) Es war auch für mich eine Überraschung, den von mir längst hochgeschätzten, eigentlich geliebten Wachter, den ich nur als einen verdienstvollen Sprachforscher kannte, unter den deutschen Freidenkern wiederzufinden. In der Biographie Universelle ist es aber einem Mitarbeiter passiert, aus dem Germanisten und dem Religionsphilosophen zwei verschiedene Personen zu machen. Man erinnert sich, daß Stosch in Noacks Lexikon als Hosse und als Stosch zweimal gebucht wird. Solche Schnitzer wären kaum möglich gewesen, wenn nicht das Totschweigesystem gegen alle freien Geister die Bedeutung all dieser Männer hätte vergessen lassen. Niemals sind englische oder französische Freidenker in solchem Maße verschollen gewesen.

ergriffen"; 1727 gab er sein kleines, 1737 sein großes Glossarium heraus. Ich widerstehe nur schwer der Versuchung, Stellen aus seiner sprachwissenschaftlichen Einleitung und aus dem ergreifenden Epiloge anzuführen; Wachter hat schon — trotz aller Fehlgriffe, die ja auch heute nicht ganz fehlen — überraschend gute etymologische Grundsätze, weiß etwas vom Lautwandel, schreibt zwar lateinisch, erkennt aber die Vorzüge der Barbarensprache. Ich versage es mir aber nicht, den Artikel „Gott" heranzuziehen, weil da leise deistische Gedanken anklingen und die Ähnlichkeit der Gottheit bei den Juden und den Germanen behauptet wird. Als Religionsphilosoph stellte Wachter die Behauptung auf, der Pantheismus (der aber auch die Religion der alten Germanen gewesen sein möchte) sei identisch mit der jüdischen Philosophie oder der Kabbala; diese Behauptung schien zuerst gegen Spinoza gerichtet, nachher aber bekannte sich Wachter selbst zu dem Staatsrechte und zu der Philosophie Spinozas.

Er gab schon 1699 zu Amsterdam ein Buch heraus: „Spinozismus im Judenthumb."

Die deistische Bewegung hatte dazu geführt, daß man die einzig wahre natürliche Religion lieber anderswo suchte als in der Bibel: zuerst in den wenig bekannten morgenländischen Quellen und bei den griechischen Philosophen; und jetzt war die Kabbala in die Mode gekommen. Wenn nun Spinoza mit der Kabbala übereinstimmte, so schien das eine Empfehlung für Spinoza zu sein; die Freidenker waren einverstanden und der rechtgläubige Buddeus schrieb eine Verteidigung der Kabbala gegen den Verdacht des Spinozismus. Es wäre nicht unmöglich, daß Wachter bereits in diesem Buche unter dem Scheine eines Angriffs den Pantheismus hätte empfehlen wollen.

Offen bekannte er sich zu Spinoza in seinen „Origines juris naturalis", die 1704 in Berlin erschienen. Das Buch ist in seiner äußeren und inneren Form der „Ethik" nachgebildet, es deduziert more geometrico. Spinoza war nicht ausdrücklich genannt worden; aber in der Polemik wurde Wachter dennoch des Spinozismus beschuldigt. Dazu gab er zwei Jahre später (1706) noch mehr Veranlassung, als er zu Halle (auf dem Titel wird Rom als Druckort angegeben) seinen „Elucidarius Cabbalisticus" herausgab.

Er hält seine Überzeugung aufrecht, daß Spinoza aus der Kabbala zu erklären sei, nimmt aber alle seine früheren Vorwürfe zurück: sein Gott sei nicht körperlich, er unterscheide zwischen Gott und Natur, beiden gemeinsam sei etwas Geistiges. Spinoza sei kein Atheist gewesen. Die Erhabenheit seiner Philosophie lasse hoffen, alle Juden würden durch die Kabbala dem Christentume zugeführt werden; die Kabbala sei christlicher

als Descartes oder Aristoteles. Vorsichtig hatte Wachter die Gedanken des Buches nicht für seine eigenen ausgegeben, sondern nur als eine gelehrte Interpretation des Spinoza; er wurde natürlich trotzdem von allen Seiten angegriffen, aber er besaß in Leipzig und in Berlin Gönner und hatte den „Elucidarius" einem Hofprediger widmen dürfen, demselben, der Stosch mitverurteilt hatte.

Wachter hat sein Steckenpferd, der Spinozismus sei das echte Christentum und dieses sei in der Kabbala enthalten, noch einigemal geritten, ja sogar die Trinitätslehre auf die Kabbala begründet; alle diese Schriften sind verschollen oder unterdrückt worden und verloren gegangen.

Wir verdanken es Gottsched, daß Wachter sich als alter Herr noch einmal selbst über seinen „Elucidarius" äußerte. Unter Gottscheds vielen törichten und wenigen nützlichen Anmerkungen zu der von ihm herausgegebenen Übersetzung des Bayleschen Wörterbuchs ist auch eine über den „Elucidarius" (IV, S. 272, im Artikel „Spinoza"); Wachter sei damit so unglücklich gewesen, bei vielen Gelehrten selbst in den Verdacht des Spinozismi zu verfallen; „doch glaube ich, nach der persönlichen Kenntnis und dem Umgange, die mir viele Jahre her, da sich selbiger hier in Leipzig aufgehalten, von ihm zu Teile geworden, daß dieser Verdacht ganz unbegründet gewesen." Gottsched ersuchte Wachter sich selbst zu äußern, denn einem vernünftigen Manne könne keine Beschuldigung schimpflicher sein als die, er hege die ungereimteste Meinung, die je von Menschen ersonnen worden. Wachters Antwort ist wieder vorsichtig genug, aber nicht so dumm wie Gottscheds Frage. Es handle sich nur darum, ob er Spinozas Meinung recht oder unrecht erklärt habe. Habe er recht erklärt, so müsse das günstige Urteil, das man insgemein von der Kabbala zu fällen pflegt, auch dem Schüler der Kabbala zu passe kommen; habe er unrecht, so möge ein besserer Kenner der Kabbala und des Spinoza beide verdammen. Er habe offenbar nur den Kabbalismus und den Spinozismus miteinander zu konfrontieren und einen aus dem anderen zu erklären die Absicht gehabt. „Wenn dergleichen Untersuchungen, welche jederzeit erlaubt gewesen, ohne bösen Verdacht künftig nicht geschehen könnten, so würde gewißlich die Res publica Litteraria darunter leiden und die besten Ingenia, die etwas entdecken können, würden dadurch abgeschreckt werden, etwas zu schreiben."

*

Der Wertheimer

Leidenschaftlich bekämpft zu seiner Zeit, dann noch bei Lebzeiten verschollen, heute so gut wie völlig vergessen ist ein Mann, der sich selbst für einen Vollender oder doch Fortführer des Lutherschen Reformwerks

hielt, von seinen Gegnern für einen Antichristen ausgegeben wurde, der aber in Wahrheit vielleicht wirklich ein Aufklärer war. Sein böswilliger Angreifer, Joachim Lange in Halle, nennt ihn (in der ersten Auflage seines „Philosophischen Religion-Spötters") denunziatorisch „einen anderen Democritum oder Dippelium, obwohl in einer anderen und verwandten Gattung der Verwirrung". Dieser angebliche zweite Dippel war damals berüchtigt unter dem Namen des „Wertheimer Übersetzers", in Wirklichkeit hieß er Johann Lorenz Schmidt. Bevor ich auf sein Lebenswerk eingehe, eben die freie Bibelübersetzung von 1735, möchte ich besonders hervorheben, daß er durch eine andere Arbeit unbedingt in die Reihe der verdienstvollsten deutschen Aufklärer gehört. Er war der erste, der (1744) Spinozas „Ethik" ins Deutsche zu übersetzen wagte; als Flüchtling, da er unter falschem Namen zu Altona lebte und nicht wußte, wovon leben. Er gab sie, zusammen mit der Gegenschrift von Wolff, heraus.

Im Jahre 1741 hatte der Flüchtling schon ein fast ebenso verrufenes Buch übersetzt, Tindals „Christentum so alt wie die Welt"; auch da hatte er eine Widerlegung durch J. Forster hinzugefügt.*) Wir werden gleich sehen, daß Schmidt bei der Herausgabe des Bibelwerks ebenso vorsichtig und ebenso tapfer verfuhr; zum mindesten besaß er den Mut, die Feinde des Christentums zu Worte kommen zu lassen und die Bibel auf jede Gefahr hin vorurteilslos neu zu untersuchen.

Er wurde am 30. November 1702 geboren, als Sohn und Enkel von Pfarrern, in dem Dorfe Zell, das eine gute Stunde von Schweinfurt entfernt ist. Der begabte Junge ging 1720 auf die Universität Jena, wo er natürlich Theologie studieren sollte. Unter seinen Lehrern war von besonderem Einflusse auf ihn Franz Buddeus, der philosophisch gebildete, kirchenpietistisch fromme Bekämpfer alles Atheismus. In Jena wandte sich der Student als ein Kind seiner Zeit der Wolffschen Weltweisheit zu und trieb Mathematik, um, wie es damals auch auf der Kanzel üblich war, Moral und Theologie nach der gründlich langweiligen demonstrativen Methode vortragen zu lernen. Er kehrte 1724 nach Schweinfurt zurück, wohin sein Vater versetzt worden war, und unterstützte diesen in seinem Amte, bis der Pfarrer ein Jahr darauf starb. Lorenz Schmidt mußte bald darauf Schweinfurt verlassen. Es war ihm von dem hochedeln und

*) Nach der Vermutung vieler zeitgenössischer Gelehrter war Lorenz Schmidt auch der Übersetzer eines antichristlichen Buches, das der Freigeist Graf von Boulainvilliers unvollendet hinterlassen hatte und das erst nach dem Tode des Verfassers, in England durch einen Kenner der orientalischen Sprachen vervollständigt, 1730 herausgegeben wurde. Der deutsche Titel lautet: „Das Leben Mahomeds, mit historischen Anmerkungen über mahomedanische Religion und die Gewohnheiten der Muselmänner, von dem Herrn Grafen de Boulainvilliers usw. . . . Lemgo 1747."

hochweisen Rate der Stadt übel vermerkt worden, daß er pietistische Konventikel abhielt und daß er, in einer Erbstreitigkeit mit seiner Stiefmutter, eigensinnig und hartnäckig sein Recht wahrnahm. Er scheint sich nach Halle gewendet zu haben, um dort eine Anstellung als Heidenmissionar zu erhalten; daraus wurde nichts, aber wohl von Halle aus wurde er der verwitweten Gräfin von Löwenstein-Wertheim als der geeignete Hofmeister für ihre sechs Söhne empfohlen. Die Gräfin und alle Zöglinge faßten Achtung und auch einige herablassende Freundschaft für den tüchtigen Hofmeister, der Unterricht in allen standesgemäßen Wissenschaften zu geben, oft zu predigen hatte und dennoch Zeit fand, sich selber fortzubilden; er gewann diese Freiheit dadurch, daß er freiwillig an der Abendtafel der gräflichen Herrschaften nicht teilnahm. Als seine Aufgabe im wesentlichen beendet war, hätte er nach damaliger Sitte Rektor der Wertheimer Lateinschule werden sollen. Er hätte, von den Grafen geschätzt, in der schön gelegenen alten Reichsstadt behaglich leben können, wenn nicht eben sein Entschluß, eine neue Bibelübersetzung herauszugeben, einen Sturm gegen ihn erregt hätte.

Die Wertheimer Bibel

Was ihn zu diesem Unternehmen trieb, ist — wie die Dinge liegen — nicht mehr genau zu erforschen. Die ganze Anlage des ersten Teiles (mehr als der Pentateuch ist ja nicht erschienen) spricht dafür, daß es ihm, abgesehen von einer einzigen verwegenen Ketzerei, ernst war mit seiner Behauptung: er habe die gesamte Theologie auf eine vernünftige Auslegung der heiligen Schriften neu begründen wollen und für diesen Zweck eine neue, wissenschaftlich unanfechtbare Übersetzung für nötig gehalten. Luthers Übersetzung genoß zwar das höchste Ansehen, doch der Protestantismus mußte, wenn er seinen Geist nicht verleugnen wollte, eine Verbesserung für möglich halten. Luther war ein Rüstzeug des Herrn gewesen, aber seine Übersetzung galt nicht für inspiriert.

Wir können heute die unleidlich verstandesgemäße Übersetzung der fünf Bücher Moses oder gar die 1592 Anmerkungen dazu nicht ohne Überwindung lesen, oft nicht ohne ein mitleidiges Lächeln. Gewiß, uns erscheint Lorenz Schmidt als ein schlimmer Pedant, weil wir jetzt, bald zweihundert Jahre später, bei der Bibelkritik eigentlich nur noch die philologischen nicht mehr die theologischen Gesichtspunkte im Auge haben. Versuchen wir es aber uns in seine Zeit hineinzufühlen, so wird seine Übersetzung zwar nicht lesbarer, aber sein Gedankengang flößt mehr als Achtung ein. Wir können uns diesen Gedankengang ungefähr in folgender Weise vorstellen.

Da ist die einzig richtige Wolffsche Philosophie, welche lehrt, keine Wissenschaft anders als schrittweise aus zureichenden Gründen zu erklären,

keinen Satz zu wagen, bevor nicht der Vordersatz in jedem seiner Begriffe für den blödesten Verstand klar und deutlich geworden ist; will die Theologie eine Wissenschaft sein, so muß sie sich den Forderungen der einzig richtigen Weltweisheit unterwerfen. Da ist weiter seit einigen Jahrzehnten der erschreckliche englische Deismus, der die Bibel nicht einmal durchaus als göttliche Schrift gelten lassen will. Wäre da nicht einmal der Versuch zu wagen, die Bibel wie ein profanes Buch zu behandeln und zu sehen, was dabei herauskommt? Selbst wenn sie Gottes Wort unmittelbar enthalten sollte, so stünde dieses doch nur in den Originaltexten, nicht in den bisherigen mangelhaften Übersetzungen. Man bekennt sich also vorläufig, halb ehrlich halb vorsichtig, zum orthodoxen evangelischen Glauben, insbesondere zum Glauben an die Göttlichkeit der Schrift, erkauft sich damit einige Ruhe, setzt sich aber einige Jahre dahinter, mutterseelenallein den Urtext zu lesen, mit den Hilfsmitteln einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit, in seine Muttersprache (die unglücklicherweise damals just elender geschrieben wurde als je zuvor) zu übersetzen und jeden Satz sachlich zu erklären, sachlich und begrifflich, ohne jede Rücksicht auf die Bedürfnisse einer Theologie, die vor der Wolffschen Weltweisheit entstanden, also noch keine Wissenschaft war. So stellt sich uns das Lebensziel des Wertheimer Übersetzers dar, wenn wir von den zahlreichen Versicherungen seiner Rechtgläubigkeit absehen, die er im Verlaufe seines recht passiven Kampfes gegen die Orthodoxie und schließlich gegen die kaiserliche Gewalt notgedrungen abgegeben hat; er war durch die Schulen der Pietisten, der Deisten, der Naturalisten (auch Spinozas selbst) hindurchgegangen, war aber in seinem Herzen zu einem beschränkten Wolffianer erstarkt.

Das aber fühlte er nicht als eine Schwäche, sondern als ein Zeichen des Geistes und der Kraft. Seine feste Überzeugung von der Bedeutung seiner Lebensarbeit muß er seinen Gönnern in Wertheim suggeriert haben, während die Übersetzung erstand. Die beiden jungen Grafen, die ältesten unter seinen Zöglingen, und auch der Mann, der so etwa der Finanzminister des Duodezstaates war, glaubten in ihm einen neuen Luther beschützen zu können und unterstützten ihn in jeder Weise. Schmidt aber blieb so vorsichtig, wie es sich für einen kleinen Privatgelehrten in dem weltentlegenen Wertheim geziemte; er versuchte sich des Beifalls der großen Welt zu versichern, da er eine Probe seiner Übersetzung an Reinbeck, Mosheim und Christian Wolff selbst einschickte und den Kurfürsten von Hannover, d. h. den König von England, um gnädige Annahme der Dedikation ersuchte. Der König lehnte freilich ab, nicht unfreundlich, und auch die Gutachten der berühmten Gelehrten waren bei aller Höflichkeit

etwas zurückhaltend.*) Immerhin wagte er es jetzt das Buch herauszubringen, zur Ostermesse 1735. „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen die Gesetze der Israelen enthalten sind nach einer freyen Übersetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätiget wird. Wertheim, Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker.“ (Die seltsame Form der Eigennamen geht auf wohlüberlegte und recht vernünftige Grundsätze einer „Wohlredenheit“ zurück, über welche Schmidt in einer sehr beachtenswerten besonderen Abhandlung Rechenschaft gegeben hat.) Der stattliche Band von mehr als tausend Seiten ist schön gedruckt und mit einigen hübschen Kupfern von Tyroff geschmückt; die Titelvignette zeigt zwei Putten in einer reizenden Landschaft, die eine schöpft Wasser aus der Quelle, die andere aus dem Bache und darüber steht als Devise: Idem sapor. (Seine Übersetzung habe also den gleichen Geschmack wie der Urtext.) Die ansehnlichen Kosten wurden vom Lande getragen.

Wertheim

Noch während des Drucks setzten die Schwierigkeiten für den armen Übersetzer ein. Seine Gönner, die beiden ältesten jungen Grafen von Wertheim, waren nicht die alleinigen Herren des Ländchens; die „staatsrechtliche“ Lage war vielmehr äußerst verwickelt: die (ebenfalls evangelische) Vormundschaft der jüngeren Grafen hatte darein zu reden und erst recht die katholische fürstliche Linie des Hauses. Man stritt zunächst nur über die Frage, ob überhaupt — vom evangelischen Standpunkte — nach dem Meisterstücke der Lutherischen Übersetzung eine andere zu dulden oder zu fördern wäre. Diese bescheidenen Einwürfe des Vormundes der jüngeren Grafen, eines Grafen Hohenlohe, wurden bei weitem überboten durch den Superintendenten von Wertheim, der von Anfang an und weiterhin in Predigten und in einem anonymen Zeitungsangriffe den Übersetzer selbst anklagte, seine Absichten verlästerte und sogar die jungen Grafen von der Kanzel herunter zu tadeln wagte. Die erste schlimme Folge für Schmidt war die, daß er das Schulrektorat nicht erhielt; die jungen Grafen nahmen sich zuerst seiner an, verzichteten aber schließlich auf die Ernennung ihres Schützlings.

*) Nach Erscheinen des Werkes blieb Wolff bei seiner Erklärung, seine Philosophie habe mit der Übersetzung nur wenig zu schaffen, und soweit sie zu den Begriffserklärungen herangezogen worden sei, könne sie keine schlimmen Folgen haben. Propst Reinbeck, in Berlin damals sehr einflußreich und in tolerantem Sinne tätig, hatte den Druck nicht widerraten; jetzt äußert er sich (Vorrede zum dritten Teil seiner „Betrachtungen über die augspurgische Confession“, S. 11 ff.) ziemlich ablehnend: die Art zu übersetzen sei an sich nicht zu tadeln, wohl aber die Sucht, anstatt einer wörtlichen Übersetzung eine nach des Wertheimers eigenen Begriffen zu geben; schlimmer sei dessen Leugnung der Weissagungen auf den Messias, doch solle man an die gute Absicht glauben und an die Versicherung, der Übersetzer sei ein treues Glied der evangelischen Kirche.

Joach. Lange

Das alles wäre vielleicht ein lokaler Zank geblieben, wenn eben nicht 1736 der bösartige „Pietist“ Joachim Lange, als Ketzer und als erklärter Feind der Wolffschen Weltweisheit übel berüchtigt, gegen Schmidt das Wort ergriffen und nicht den Übersetzer schon im Titel seiner Schrift einen Religionsspötter genannt, und weiter das Bibelwerk nicht als ein höchst schädliches, eigentlich atheistisches Buch denunziert hätte. Schmidt wurde da der Orthodoxie zur Verfolgung empfohlen und die evangelische Geistlichkeit folgte diesem Rufe nur zu bereitwillig. Die Sache der freien Bibelübersetzung beschäftigte plötzlich alle deutschen Federn. Die Orthodoxen überboten einander an Haß gegen den bis dahin unbekannten Wertheimer (dessen Name immer ungenannt blieb, weil er das Buch anonym herausgegeben hatte und sich sonst Germann zu unterschreiben liebte),*) die wenigen Freidenker, wie Wolff selbst und Reimarus, äußerten sich zweideutig. Ich werde nachher auf diese Streitschriften und besonders auf das Hauptverbrechen, daß Schmidt nämlich die Weissagungen auf einen Messias in die fünf Bücher Moses nicht hineinübersetzt hatte, noch zurückkommen und wohl auch bei dem merkwürdigen Urteile von Reimarus zu verweilen haben.

Lange ließ es nicht bei seinem öffentlichen Auftreten bewenden. Er schickte sein Traktätlein mit Briefen an die Standespersonen, auf deren Förderung der Übersetzer sich berufen hatte, um sie nach seiner christlichen Liebe zu vermahnen. Mit gutem Erfolge. Die verwitwete Gräfin, die Mutter von Schmidts Zöglingen, antwortete noch zurückhaltend; sie habe zur Beförderung des Bibelwerks nichts beigetragen, habe sein Erscheinen nicht gern gesehen und müsse seine Verteidigung dem Autor anheimstellen; sie werde ihren jetzt regierenden Söhnen anraten, eine Fortsetzung des Werkes zu verhindern. Derber lautete die Antwort des Grafen Ludwig Moritz zu Löwenstein-Wertheim, die Lange freilich ohne Erlaubnis des Schreibers veröffentlicht hat. Das Bibelwerk sei zu seinem größten Verdrusse ans Licht gekommen; er werde zur Abstellung der Kontinuation alles möglichste kooperieren „und mit denen übrigen Mitherrschaften an Dehortationibus und anderen Mitteln nichts ermangeln lassen“. Graf Ludwig Moritz vertrat als Mitregent eine zweite gräfliche Linie des Hauses Wertheim.

Verfolgung

Die öffentliche Denunziation Langes hatte inzwischen ihre Früchte getragen. Durch das Oberkonsistorium in Dresden und die Regierung in Berlin wurde der Verkauf des Bibelwerks bei schwerer Strafe verboten, und endlich ordnete der Kaiser (15. Januar 1737) die Konfiskation des Buches an und die Verhaftung des Übersetzers. Der Prozeß, der dem armen

*) Auch Zuschriften erbat er unter dieser Deckadresse.

Schmidt nun gemacht wurde, mag uns mehr tragikomisch als tragisch anmuten, aber zugrunde gerichtet wurde der tüchtige Mann doch. Die fürstliche Linie des Hauses Wertheim übernahm es, den Auftrag des Kaisers auszuführen. Schmidt, von seinen Grafen immer noch beschirmt, wurde trotz des Arrestes nicht streng behandelt; nach dem Gerichtsbrauche der Zeit folgte ein Protokoll auf das andere, ein Verhör auf das andere; Schmidt verteidigte sich bald mit Versicherungen seiner Rechtgläubigkeit, bald mit Berufungen auf das protestantische Recht der freien Forschung und auf die Unzuständigkeit des kaiserlichen Fiskals in theologischen Fragen. Die kaiserliche Kanzlei wollte nicht nachgeben und die Fürst-Wertheimsche Regierung hatte es schließlich satt, noch länger als ein Jahr die Kosten eines Grenadierpostens vor der Türe des Inkulpaten zu bezahlen. Man entläßt den Übersetzer also eines Tages (Februar 1738) und begründet das in der Meldung nach Wien recht ehrlich, doch offenbar mit einer für Wien schreckhaften Übertreibung der Kosten: „was gestalten man zur fortwährigen Bewachung, um der Ablösung willen, wenigstens zehn Mann zu rechnen habe und weilen bei dermaliger Anwesenheit Serenissimi von der Garde kein Mann zu entbehren, zehn Soldaten aber deswegen anzuwerben Ihro Durchlaucht nicht zugemutet werden würde, so hätte man kein anderes Expediens zu erfinden gewußt als die Bewachung in einen Stadtarrest zu verwandeln.“ Die kaiserliche Kanzlei war unzufrieden und legte den deutschen Fürsten nahe, zu ihrem besonderen Ruhme und zu des Kaisers Wohlgefallen den Angeklagten weiterhin irgendwo in Haft zu behalten, etwa in Bamberg. Es mag nun zwischen den gräflichen und den fürstlichen Wertheimern ein Abkommen getroffen worden sein, sich des unbequemen Mannes zu entledigen. Schmidt erhielt auf eine neue Eingabe den Bescheid, er möchte sich selbst an den vom Kaiser eingesetzten Kommissionshof begeben. Schmidt erklärte also in einem zurückgelassenen Briefe, er wollte sich dem Markgrafen von Ansbach stellen; es fiele ihm gar nicht ein, entgegen seinem Versprechen heimlich zu entweichen. Aber er ging doch ohne Abschied von dannen, nachdem ihm von den jungen Grafen oder vielmehr aus der Kasse des Bibelwerks eine Reisezehrung von 20 Gulden gegeben worden war. Wahrscheinlich hat er die Stadt Ansbach niemals gesehen; wahrscheinlich ist er über Holland (jeder verfolgte Freidenker fand in Holland eine Zuflucht) nach Altona entkommen, wo er unter dem Namen Schröder oder Schröter lebte und vielleicht als Korrektor sein Leben fristete. Zuletzt wurde er gnädig in Wolfenbüttel angestellt oder geduldet, worüber wir einige Notizen Lessings besitzen. Er starb dort in der Nacht vom 19. auf den 20. Dezember 1749; der sezierende Arzt fand ein Geschwür am Herzen. Der Eintrag des Kirchen-

buches nennt ihn den Hof-Mathematicus Schröder. Doch auf einem besonderen Blatte ist zu lesen: „Dieser Schröder hieß eigentlich Johann Laurentius Schmidt und war der Verfasser der berüchtigten Wertheimer Bibelübersetzung."

Das ganze Elend der deutschen Zustände ermesse man an diesem Beispiele; in England waren die Freidenker von Herbert bis Hume Staatsmänner, oft an der Spitze der Geschäfte, in Frankreich waren sie tonangebend bei Hof und in der Gesellschaft; der deutsche Prinzenhofmeister hatte auf ein Schulrektorat in einer kleinen Residenz gehofft und war fortgejagt worden, weil er eine neue Bibelübersetzung zu verfassen unternommen hatte. Und noch schlimmer vielleicht als dies äußere Elend war das innere: Lorenz Schmidt kam wahrscheinlich sein Leben lang zu keiner inneren Klarheit darüber, ob er die Grundlagen des Glaubens nur auf jede Gefahr untersuchen wollte oder ob er sie untersucht hatte und abgefallen war.

Wertheim

Das Elend der deutschen Zustände war aber auch an dem Zwang zu erkennen, dem die Beschützer des Wertheimers sich schließlich hatten fügen müssen. Die Lage der protestantischen Grafen von Wertheim in diesem ganzen Streite wird noch aus der zeitlichen Ferne scharf beleuchtet durch eine Schrift über die Simultankirche, die 1782 gegen das katholische Vordrängen herauskam und zur Hälfte aus Aktenstücken besteht; von der Bibelübersetzung ist zufällig nirgends die Rede. „Wahrhafte Darstellung der Religions-Verfassung der Grafschaft Wertheim und ihrer von der Katholischen Mitherrschaft allda seit fast anderthalb Jahrhunderten erleidenden Religionsbedruckungen" usw. usw. Die den Urkunden vorausgehende Abhandlung beginnt zwar mit dem Satze, Duldung sei die Mutter der Ruhe, der Glückseligkeit und des Wohlstandes aller Staaten; auf kleine protestantische Länder aber sei der Grundsatz nicht anzuwenden, wie das friedensschlußwidrige Benehmen der katholischen Mitherrschaft von Wertheim beweise. Durch den Westfälischen Frieden war bekanntlich das Jahr 1624 zum Normaljahre für den Besitzstand zwischen Katholiken und Protestanten gemacht worden und damals war Stadt und Grafschaft Wertheim rein evangelisch gewesen. Im Widerspruche zu den Friedensbestimmungen, von den kaiserlichen Behörden rücksichtslos unterstützt, setzten sich die katholischen Mitherrscher Zug um Zug in den Besitz der Stadtkirche, brachten Kapuziner nach Wertheim und setzten die freie Ausübung des katholischen Kultus durch. Unmittelbar vor dem Erscheinen der Bibelübersetzung, 1733 nämlich, als der Kampf um Philippsburg eine für Deutschland unglückliche Wendung nahm, benützten die katholischen Herren und die Mönche den französischen Sieg, um in der guten Stadt Wertheim die

neue Erscheinung von „Wallfahrtsprozessionen“ einzuführen. Aus den Zeugenberichten wird klar, daß solche Prozessionen dort seit Menschengedenken unerhört waren und daß die Protestanten durch unverschämte Lieder der Wallfahrer arg gekränkt wurden. („Nun ziehen wir in die Ketzerei, Gott steh uns bei“ oder „Hier gehen wir durch den Ketzerort, ihre Pfaffen sind nun fort“.) Der Streit wurde mit überaus kleinlichen, ja scheinbar lächerlichen Mitteln geführt: die Wallfahrer eroberten sich von Jahr zu Jahr gewissermaßen schrittweise die Straßen der Stadt; Handwerker und Zünfte wurden durch Verleihung von Hoftiteln auf die katholische Seite gezogen. Was aber zugrunde lag, das war just in den Jahren, wo die Entscheidung über den armen Lorenz Schmidt gefällt werden sollte, nicht mehr und nicht weniger als die Frage, ob die katholische oder die protestantische Linie von Wertheim zuerst in geistlichen, sodann in weltlichen Dingen siegen sollte. Am 27. Juni 1738 richtete die gräfliche Regierung an die fürstliche und katholische Mitherrschaft einen Protest „die neuerlichen Attentate in Religions-Sachen betreffend“, der einem Ultimatum sehr ähnlich ist.

Wir gehen kaum fehl, wenn wir diese kleinen Kämpfe um das Kirchengebäude von Wertheim in Zusammenhang bringen mit der großen Bewegung der Gegenreformation, der kein Mittel zu klein und kein Ziel zu groß war. Die ohnmächtigen Grafen von Wertheim hatten die Bestimmungen des Religionsfriedens und des Westfälischen Friedens für sich; aber sie konnten nichts ausrichten, wenn sie die richterlichen Vertreter des Kaisers auch noch durch Begünstigung von Ketzern reizten. Die Augsburgische Konfession oder das orthodoxe Luthertum war anerkannt worden; nach vielen Fährlichkeiten und spät auch die reformierte Kirche. Eine gesetzliche Anerkennung von Separatisten gab es nirgends in Deutschland. Nun war freilich die Gräfin-Mutter offenbar ebenso freidenkerisch wie die jungen Grafen; da es sich aber um nichts weniger drehte als um die Macht ihres Hauses oder um die Macht ihrer Linie, da der ketzerische Bibelübersetzer vom orthodoxen Luthertum dem Kaiser als ein Ungeheuer denunziert worden war, blieb seinen bisherigen Beschützern nichts übrig, als ihn preiszugeben.

Streitschriften

Das Aufsehen, das die freie Bibelübersetzung im protestantischen Deutschland machte, war größer als wir es uns in den heutigen, völlig untheologischen Zeiten vorstellen können. Einen bequemen Überblick über die ungeheuere Literatur der Streitschriften gewährt eine Sammlung, die von 1737 bis 1739 in nicht weniger als fünf Fortsetzungen (zusammen 351 Seiten) zu Erfurt herausgekommen ist, von einem Magister Johann Nikolaus Sinnhold verfaßt, von dem berühmten Professor Walch, dem

gründlichen Kenner der Kirchengeschichte und der Philosophie, eingeleitet und empfohlen.*) Wieder ein mehr als umständlicher Buchtitel: „M. Johann Nikolaus Sinnhold, Past. zu Schwerborn, Ausführliche Historie der verruffenen sogenannten Wertheimischen Bibel, oder derjenigen freyen Übersetzung der fünf Bücher Mosis, welche unter dem Titel: Die Göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus: Der erste Theil: worinne die Gesetze der Israelen enthalten sind; im Jahr 1735 zu Wertheim gedruckt worden usw. usw." Aus dem besonderen Titel des ersten Teils erfahren wir, daß der fromme Verfasser den Mut zu seinem Unternehmen erst faßte „bei Gelegenheit des von Sr. Kaiserlichen Majestät dieserwegen emanierten allergerechtesten Edicts, so auf gnädigsten Befehl Sr. Kurfürstlichen Gnaden zu Maynz im Märzmonat 1737 zu Erfurt öffentlich angeschlagen worden". In der Vorrede wird der Wertheimische Übersetzer als ein Spötter und Nachahmer der englischen Deisten denunziert, und geurteilt, „daß seit Christi Geburt in der Kirche Gottes die Sonne einen so frechen Schrift-Verkehrer ja offenbaren Text-Verfälscher noch nicht beschienen habe als diesen, der mit seinem so heillosen Unfuge auch die ärgsten Ketzer, so jemals gewesen, gar weit übertroffen". Die Denunziation Langes hat gewirkt. Es sei zu bejammern, daß dieses schändliche Werk unmittelbar nach dem zweiten Jubiläum von Luthers Bibelübersetzung herausgekommen sei.

Die Schrift und ihre vier Fortsetzungen zerfällt jedesmal in drei Abschnitte, von denen der zweite eine Kritik des Wertheimers gibt, der dritte den ganzen Streit gründlich darzustellen sucht, der erste aber alle Nachrichten mitteilt, die der Verfasser über den Wertheimer irgend auftreiben konnte. Es ist beachtenswert, daß schon die Zeitgenossen so wenig Sicheres über die Schicksale des eigentlichen Übersetzers wußten. Die Berichte bringen Wahres und Falsches durcheinander.

Es werde zwar behauptet, die Wertheimer Bibel sei von mehreren, auch wohl Standespersonen ausgefertigt, der Hauptverfasser sei aber gewiß Johann Lorenz Schmidt aus dem Dorfe Zelle bei Schweinfurt, der Sohn eines Pfarrers, ein ehemaliger Student der Theologie. Zu

*) Die wichtigsten Dokumente, aus Flugschriften und Zeitungen, sind in einem anderen Buche vereinigt, das 1738 zu Frankfurt und Leipzig (ohne Nennung eines Verlegers) herausgegeben worden ist, offenbar von Lorenz Schmidt selbst oder von einem seiner Freunde; nicht nur in der Vorrede wird für den Wertheimer Übersetzer Partei ergriffen; er erhält auch überall das letzte Wort. Einige der merkwürdigsten Aktenstücke des theologischen Streites wären für mich unauffindbar geblieben, wenn sie nicht in diesem Buche zugänglich gemacht worden wären. Es betitelt sich: „Samlung derjenigen Schriften welche bei Gelegenheit des wertheimschen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt heraus gegeben." Das Buch erschien, während Schmidt im Arrest saß.

seinen Ungunsten wird erzählt, er habe sich auf die Mathematik und auf die Wolffsche Philosophie verlegt. Mit Vorsicht ist alles aufzunehmen, was sich in der Darstellung auf Schmidts Verhältnis zu seiner Herrschaft bezieht; es war an sich unwahrscheinlich, und ist durch die Tatsachen längst widerlegt, daß Schmidt in dem kleinen Städtchen das Buch heimlich habe drucken lassen, daß der Buchdrucker auf sein Gebot geschwiegen habe und daß Schmidt nach Erscheinen der Übersetzung plötzlich entlassen worden sei. Der Darstellung des Pastors widerspricht es auch, daß nach seiner eigenen Angabe bereits Unruhe erregt wurde, bevor das Buch erschien. Schmidt rühmt sich in der Vorrede, sein Unternehmen sei von Standespersonen gefördert worden. Dagegen erklärt der Pastor, es gebe zwar an christlichen Höfen viele Herren, die sich zur naturalistischen oder deistischen Religion prudentum oder zu der Staatsreligion bekennen; so seien aber die regierenden Herrschaften von Wertheim nicht, höchstens etwa die jungen Grafen.

Um Ostern 1738 habe sich Schmidt noch zu Wertheim im Gefängnis befunden; er habe eine zweite Rechtfertigungsschrift herausgegeben, in welcher er unter Berufung auf die protestantische Gewissensfreiheit von der kaiserlichen Gnade seine Freilassung verlangte. Auch seine Herrschaft war im gleichen Sinne vorstellig, mit der schlichten Begründung, der Arrest mache ihr zu viele Kosten, weil Inkulpat von vier Grenadieren bewacht werden müsse. Bei der kaiserlichen Kanzlei wurde der Antrag gestellt, Schmidt aus der Haft entlassen zu dürfen, unter der Bedingung, daß er die Stadt Wertheim nicht verlassen und weitere theologische Schriften nicht herausgeben dürfe. Pastor Sinnhold weiß auch schon, daß ein Kampf darüber entstand, ob die Sache einem katholischen oder einem protestantischen Gerichtshofe zur Entscheidung vorgelegt werden sollte, daß der Fürstbischof von Bamberg zuerst Schmidts Auslieferung verlangte, daß der arme Sünder aber schließlich dem Markgrafen von Brandenburg übergeben und zu Ansbach wieder in Arrest gesetzt wurde. Gegen Ende April.

In der vom Januar 1739 datierten dritten Fortsetzung weiß der Pastor nur noch Gerüchte über das gegenwärtige Schicksal des Übersetzers. Man erzähle, er habe sich nach Holland begeben, um dort den zweiten und dritten Teil seines Bibelwerks drucken zu lassen; berechtigter war das andere Gerücht, er lebe in Altona.

Die wirkliche Veranlassung zu seiner umstürzenden Übersetzung soll einer der jungen Grafen gegeben haben, deren Informator oder Hofmeister er war. Der hätte gefragt, als ihm eine andere Übersetzung als die lutherische in die Hände kam: ob denn Luthers deutsche Bibel nicht

überall mit dem Grundtexte übereinstimme? Der Hofmeister hätte zugeben müssen, daß manches zu verbessern wäre. Auf Zureden hätte er dann die Übersetzung eines Psalms als Probe angefertigt und schon in diesem einen Stücke die Worte so gesetzt, daß eine Deutung auf Jesus Christus ausgeschlossen war. Darauf hätte Schmidt in der Zeit von sieben Jahren seine Verdeutschung des Pentateuchs vollendet.

Die Übersetzung

Bekanntlich besteht in protestantischen Ländern heute noch eine Gelehrtenkommission, die den amtlichen Auftrag hat, die Lutherische Bibelübersetzung durch schonende Änderungen in dauernder Übereinstimmung zu halten einerseits mit dem veränderten Sprachgebrauche, anderseits mit den Ergebnissen der neueren Bibelforschung; obgleich nun diese Kommission ihrem Wesen nach über Halbheiten nicht hinauskommen kann, so ist doch durch ein solches Zugeständnis anerkannt, daß der Protestantismus nicht am Buchstaben haften wolle wie etwa der Katholizismus. In Wahrheit wäre der ursprüngliche Text Luthers dem deutschen Volke heute oft unverständlich, sehr oft nicht einmal lesbar. Der Wertheimer Übersetzer aber (und vor ihm andere Neuerer) hatte freilich, abgesehen von seiner theologischen Hauptketzerei, die verwegene Überzeugung, Luther wäre zwar ein großer Mann gewesen, um seines Mutes und seiner Verdienste willen zu schätzen, aber seine Gelehrsamkeit sei nicht unfehlbar gewesen. Daß Schmidt mit einer Modernisierung der Sprache und mit einer gründlichen Vergleichung des hebräischen Urtextes einem Bedürfnisse seiner Zeit entgegenkam, erhellt deutlich aus Besprechungen in den Gelehrten Leipziger Zeitungen (von Ende 1735 und Anfang 1736); da wird nicht allein die genauere Übereinstimmung mit dem hebräischen Originale gerühmt, sondern besonders auch das gute Deutsch der Wertheimer Übersetzung. Die Schreibart Lutheri in seiner Bibel nutze heutigestags nichts mehr; von denen Kanzeln, wo man sich an Lutheri Übersetzung fleißig halte, höre man gleichsam eine andere Sprache als im gemeinen Leben; dahero diese neue Wertheimische Übersetzung vor Lutheri seiner in Ansehung der Wohlredenheit und reinen Schreibart einen großen Vorzug habe, als in welcher letztern eine Verwirrung der Worte, veraltete und abgekommene Redensarten enthalten wären.

Die Eiferer waren von ihrem Standpunkte aus nur zu sehr berechtigt, bedeutendere Änderungen am fast heiligen Texte Luthers zu fürchten; die veraltete Sache drohte zu fallen, wenn die veraltete Form vernichtet war. Aber schon der Wertheimer Übersetzer griff die Sache selbst an, die Grundlage des Systems, da er — wie schon bei dem Probestück seiner Übersetzung angedeutet — den Wortlaut nicht gelten lassen wollte, der im Alten Testamente Hinweise auf Jesus Christus brachte. (Wir haben gesehen, daß

damals auch die englischen Deisten die Bedeutung der alttestamentarischen Prophezeiungen angriffen; insofern mit Unrecht, als die Verfasser der Evangelien sich wirklich oft auf das Alte Testament berufen haben; man hätte also zunächst die Berechtigung solcher Berufungen zurückweisen müssen.) Der Kritiker in den Gelehrten Leipziger Zeitungen hat diese Tendenz wohl bemerkt, den Übersetzer aber dafür nur leise getadelt. Schmidt mochte wohl fühlen, daß dieser Punkt seinem Prozesse bedenklich werden könnte; er beeilte sich denn auch, da er im Arrest zu Wertheim saß, auf die noch nicht herausgegebenen Teile seiner Übersetzung zu verweisen, wenn auch mit unbestimmten, vielleicht doch ironischen Worten: „Er hätte freilich Christentum in Mose nicht finden können, man hätte aber warten sollen, bis er über die Propheten kommen wäre, vielleicht würde er ihn eher da haben finden können."

In der Streitschriften-Literatur, die sich um die Wertheimer Bibel aufhäufte, spielt die Frage eine gewaltige Rolle, ob Schmidt — wie er selbst behauptete — die Grundsätze der Wolffschen Philosophie richtig angewandt hätte oder nicht; uns kann diese Frage nicht mehr erregen, wir können Angriffe und Verteidigungen auf sich beruhen lassen und uns mit der Feststellung begnügen, daß der große Philosophiepapst Wolff und der immerhin kleine Übersetzer Schmidt doch wohl beide Kinder des rationalistischen Zeitgeistes waren, im Guten wie im Bösen. Namentlich die zahlreichen Anmerkungen des Bibelwerks, so nützlich und aufklärend sie für die damaligen Leser gewesen sein mochten, sind für uns ungefähr von der gleichen rationalistischen Langweiligkeit wie die breiten deutschen Schriften Wolffs. Ja, der Wertheimer hat in seinen beinahe 1600 Anmerkungen zum Pentateuch das Unmögliche möglich gemacht, kurz und prägnant und dennoch langweilig zu sein. Dies gilt eigentlich auch für die drei Bogen starke Vorrede zum Bibelwerk, die sich so formelhaft und abstrakt an die Schablone der Wolffschen Vernunftlehre hält, daß es nicht leicht ist, die beachtenswerten Grundsätze der neuen Übersetzung herauszufinden; es sind aber diese Grundsätze die einer strengen Philologie und einer gesunden Kritik: Schmidt (von einem gelehrten Orientalisten beraten, wie er versichert) will überall auf den Urtext zurückgehen, will in dessen Worte niemals die Begriffe späterer Schriftsteller (der Propheten oder des Neuen Testamentes) hineinlegen, will vor allem die bildlichen Ausdrücke des Hebräischen immer durch Sprachzeichen unserer Zeiten wiedergeben, die bei uns ähnliche Bilder hervorrufen. Die aufklärerische Absicht der ganzen Arbeit wird kaum von ferne angedeutet; am Schlusse der Vorrede wagt er sogar die Behauptung, sein Unternehmen wolle die Absichten Gottes fördern. Er darf offenbar nicht anders, im Sinne der

hohen Standespersonen, welche für den Druck und für seine schöne Ausstattung Sorge getragen haben. Nur an zwei Stellen der Vorrede verrät der Verfasser für Freund und Feind, daß er auf der Seite der Deisten und der Bibelkritiker stehe und nicht auf der Seite der Rechtgläubigen. So scheint es mir deutlich ausgesprochen.

Nachdem er in allzu allgemeinen und verblasenen Redewendungen einen schwer verständlichen Überblick über die Befreiung vom Buchstabenglauben gegeben hat, nachdem er angedeutet hat, daß die antiken Philosophen versäumt hätten, das gemeine Volk aus der Unwissenheit zu reißen, daß die Aufklärung erst mit der Renaissance begonnen hätte, nennt er doch wenigstens, freilich ohne ihnen beizustimmen, Woolston und Tindal. Wir erinnern uns, daß Tindal, der schon 1706 die Vorrechte der römischen und aller anderen Kirchen bekämpft hatte, im Jahre 1730 seine berühmte und aufsehenerregende (von Schmidt übersetzte) Verteidigung der Naturreligion „Christianity as old as the Creation" herausgab; daß Woolston 1720 gegen den buchstäblichen, für den figürlichen Sinn der Bibel eintrat, daß er 1725 die angeblichen Weissagungen des Alten Testamentes als Beweise für den Messias Jesus Christus nicht gelten ließ. Ähnlich spricht Schmidt in den ersten Sätzen seiner Vorrede von der Göttlichkeit der Heiligen Schrift in einer Weise, die bei den orthodoxen Geistlichen wirklich Anstoß erregen mußte. Mit keiner Silbe bekennt er sich selbst zum Glauben an die göttliche Herkunft der Bibel; wie ein Unbeteiligter sagt er nur, sie stehe bei einem guten Teil der Menschen in dem größten Ansehen, weil man ihren Ursprung von dem höchsten Wesen herleite; solchergestalt sei ihre Geltung bei der einzigen, sehr leichtgläubigen jüdischen Nation aufrechterhalten worden, und das mit genauer Not.

Der Wertheimer nennt sein Bibelwerk eine freie Übersetzung, hat übrigens nichts dagegen, wenn man es als eine Umschreibung bezeichne. Von der Art dieser fast immer sorgfältigen, freilich auch sehr nüchternen Verdeutschung, die dem uralten Buche mit dem Vernunftwidrigen auch alle Poesie nimmt, gebe ich am bequemsten eine Vorstellung, wenn ich die genügend bekannten ersten Verse der Schöpfungsgeschichte in der Wertheimischen Fassung hersetze: „Alle Weltkörper, und unsere Erde selbst, sind anfangs von Gott erschaffen worden. Was insonderheit die Erde betrifft, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finstern Nebel umgeben und rings herum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. Es wurde aber bald auf derselben etwas helle, wie es die göttliche Absicht erforderte. Und weil dieses sehr nötig und nützlich war: so geschahe es nach der Einrichtung, welche Gott diesfalls gemacht hatte, daß von nun an Licht und Finsternis beständig

abwechselten; und dieses ist der Ursprung von Tag und Nacht." Wie hier, so ist es überall: die alten Märchen sollen gelten und werden nur durch leise und recht harmlose Änderungen einem scheinbaren Verständnisse verständig näher gebracht. Nicht besser steht es, wie schon erwähnt, um die allzu zahlreichen Anmerkungen, in denen gewöhnlich der Grundtext buchstäblich wiedergegeben und nachher die eigene freie Übersetzung furchtbar logisch gerechtfertigt wird. Da heißt es: „Gott kam zu Mosche (die Wertheimer Übersetzung hält sich bei allen Eigennamen an die hebräische Aussprache) und wollte ihn umbringen"; Schmidt schreibt dafür wohlanständig: „es schickte Gott Mosche einen plötzlichen Zufall zu, wodurch er in Lebensgefahr geriet". Beim Auszuge der Juden heißt es: „Gott schüttelte sie (die Mizren oder Ägypter) mitten in die See aus". Schmidt begründet in acht Zeilen, weshalb er logisch sagen dürfe: „Gott begrub sie mitten in der See". Wenn aber ein figürlicher Ausdruck gar zu sehr eingebürgert ist, so behält ihn Schmidt bei, gegen seine rationalistische Überzeugung; so weiß er, daß es Anthropomorphismus ist, Gott reden zu lassen, daß jedesmal ein Engel für Gott das Wort führt; läßt aber dennoch Gott persönlich die Zehn Gebote bekannt machen. Der Wertheimer hält es also nicht für Anthropomorphismus, die Engel oder Gesandten Gottes reden zu lassen.

Einen direkten Zweifel an der Göttlichkeit der Bibel würde man in dem ganzen Bibelwerk vergebens suchen, noch weniger irgendwelchen Spott oder eine Frivolität; es wäre denn, daß der Wertheimer es sich angelegen sein läßt, die überaus natürlichen Bemerkungen der Bibel über geschlechtliche Dinge mit gewohnter Nüchternheit zu erklären; er verteidigt das in der Vorrede mit einem gewagten, aber guten Bilde: „Wenn der Mist auf der Gasse vor den Häusern lieget, so ist er ein Übelstand an einem Orte; sobald man ihn aber auf die Äcker führet, so ist er daselbst nichts Unanständiges und dienet zu der Fruchtbarkeit des Landes." Bis zur Unerträglichkeit steigert sich die Pedanterei dieser Anmerkungen da, wo der Herausgeber Definitionen der alltäglichsten Begriffe, wie „Mutter" oder „Arzt", zu geben sich verpflichtet fühlt; wer aber sein eigenes Gehirn erst auf die Wolffsche Methode eingestellt hat, wer also mit den Augen eines deutschen Gebildeten von 1735 zu lesen imstande ist, der begreift schließlich auch die Absicht solcher Schulmeistereien: Lorenz Schmidt will mit jedem Worte und Begriffe immer wieder erklären, nichts als erklären, will eine unumstößliche Unterlage für ein richtiges Verständnis der Bibel schaffen. Auf jede Gefahr hin.

Der Wertheimer Übersetzer war also entweder ein überzeugter Freidenker — so ungefähr ein Socinianer —, der hinter den englischen Deisten

nur an Weite des Blickes und an Kühnheit des Ausdruckes zurückblieb, nicht aber an Gefährlichkeit; oder er war (und das wird sein Wesen besser bezeichnen) bei aller Beschränktheit ein unbeirrbarer Wahrheitsucher, der zur Zeit der Abfassung seiner Übersetzung die Verbindung mit dem evangelischen Glauben noch nicht abgeschnitten hatte, aber schon bereit war, wenn ihn seine Untersuchung dahin führen sollte, den Glauben an die Göttlichkeit der Bibel und an die grundlegenden Dogmen des Christentums preiszugeben. Auf jeden Fall hatten seine orthodoxen Gegner eine warme Nase, da sie ihn als einen Ketzer verfolgten. Ich will mich damit begnügen, die beiden wirksamsten Angriffe, die gegen ihn herauskamen, den fanatischen des Magisters Lange und den ganz dummen aber entscheidenden des Herzogs von Sachsen, hervorzuheben und aus einigen Antworten Schmidts sein Schwanken zwischen Unterwerfung und Halsstarrigkeit zu belegen.

Joach. Lange

Das Pamphlet von Joachim Lange hat den Titel „Der philosophische Religionsspötter, in dem ersten Teile des Wertheimischen Bibelwerks verkappet, aber aus dringender Liebe zu Jesu Christo und der reinen mosaischen Lehre von demselben, freimütig entlarvet und in seiner natürlichen Gestalt dargestellet"; vermehrt, in zweiter Auflage erschienen. Wie der Titel so wendet sich die ganze Schrift unter fortwährenden Schmähungen nicht gegen die Übersetzung, sondern gegen die Rechtgläubigkeit des Wertheimers, der einem entschiedenen Naturalismus zustrebe. Bezeichnend scheint es mir für Lange, daß er den Preis von zwei Reichstalern für das überaus stattliche Bibelwerk zu hoch findet und so vom Kaufe abzuschrecken sucht.

Seinen Angriff richtet er natürlich gegen den Versuch des Wertheimers, die Verheißungen des Alten Testaments hinauszuübersetzen. Ob er damit nicht den Naturalisten, ja den Atheisten selbst einen Dienst erweise? Ob seit 1700 Jahren jemals ein so heilloser Betrug getrieben worden sei? Ohne jedes Verständnis für alle die Fragen, die der Wertheimer durch seine Übersetzung und seine Anmerkungen angeregt und in seiner Vorrede geradezu gestellt hatte, predigt Lange weiter darauf los: von den Zeugnissen des Alten Testaments und von dem Wunder, durch welches allein die Ausbreitung des Christentums zu erklären sei. Besonders empört ist er über des Wertheimers Darstellung (in der Vorrede), nach der immer die Ungebildeten das Ansehen der heiligen Schriften erhalten hätten. So arg würde der Satan selbst nicht gelästert haben. Im zweiten Kapitel richtet Lange (ohne Wolff zu nennen) seinen Angriff gegen die mechanische Philosophie, welche alle Religion, die natürliche und geoffenbarte, gänzlich über den Haufen werfe, die Menschen zu Maschinen und insofern zu Unmenschen mache, endlich auch den Wertheimer verleitet habe. Was da der

Todfeind Wolffs über die Geschmacklosigkeit der Wertheimer Anmerkungen und über die Langweiligkeit der neumodischen Kanzelgecken vorbringt, ist nicht ganz unberechtigt und stellenweise mit einigem Humor vorgetragen; aber der Brotneid gegen Wolff ist auch jetzt noch zu spüren, so viele Jahre nachdem dieser von Halle vertrieben worden war. Lange behauptet aber nicht nur die Geschmacklosigkeit, sondern auch die Gefährlichkeit der neuen Philosophie und rühmt die akademische Obrigkeit von Jena, die die Studenten vor solchen Verführungen zu bewahren suche. Erst in den Zusätzen der zweiten Auflage schreitet Lange weiter zu einer Denunziation bei den weltlichen Behörden und zu Drohungen gegen alle evangelischen Geistlichen, die dem Wertheimer Bibelwerke ihren Beifall geben würden. Die Zeit werde lehren, ob „Gott nebst der hohen Obrigkeit" dem Wertheimer gestatten werde, sein Werk fortzuführen oder gar auch noch sein angekündigtes theologisches Buch zu schreiben. In Sachsen sei ein Einschreiten gegen den Wertheimer schon im Gange. Der möge doch nach Holland gehen, er werde auch dort der Rache Gottes nicht entlaufen und (wegen seiner Kritik der Bibel) nicht einmal bei den Juden Eingang finden. Und wer seien denn die Professoren, auf deren Lob der Wertheimer sich berufe? „Es ist der evangelischen Kirche, wenn es wahr ist, daran gelegen, daß man sie kennen lerne." Der Fürst der Finsternis zeige sich sehr geschäftig, weil er vielleicht nicht mehr viel Zeit übrig habe. Lange benützt einen zweideutigen Aufsatz, als dessen Verfasser damals schon Reimarus bekannt war, um die letzten Konsequenzen aus den Grundsätzen des Wertheimer Bibelwerks zu ziehen. Der Wertheimer wende gegen die geoffenbarte Religion die gleiche Methode an, welche von den Freidenkern (wieder wird Wolff nicht ausdrücklich genannt, aber auf ihn wird angespielt) in ihrer natürlichen Theologie verkündet werde und alle Moral aufhebe, zum Atheismus führe, den Atheisten wenigstens die Notwendigkeit alles Geschehens und die Ewigkeit der Welt einräume.

Triumphierend fügt Lange der zweiten Auflage seiner Schrift in einem Postskriptum die glaubwürdige Nachricht hinzu, der Verkauf des Wertheimer Bibelwerks sei in Sachsen verboten worden.

Jena

Schon zu Weihnachten 1735 war vom Senate der Universität Jena ein Programm ausgegangen, das womöglich noch unsanfter als das Pamphlet Langes mit dem Wertheimer verfuhr; und dieses Programm gab sich als ein Erlaß von Wilhelm Heinrich, von Gottes Gnaden Herzog von Sachsen, Jülich, Cleve und Berg, dem Rector magnificentissimus. Man zweifle, ob jemals ein Buch des geringsten Menschen durch Übersetzung in eine andere Sprache so sehr sei mißhandelt worden; die Welt habe, seitdem es eine christliche Religion gebe, eine gleich gottlose, gleich gefährliche

Schrift nicht gesehen. Gott verhüte in seiner Gnade, daß dieses Übel weiter schleiche. Sollten die Fürsten und Herren das nicht hindern, so werde Gott selber drein fahren. Die besonderen Anklagen gegen den Wertheimer bringen nichts Neues. Das lateinische Programm schließt wie eine Kapuzinerpredigt: laßt euch den Herrn Christus nicht durch eine Übersetzung des Pentateuchs rauben, die schlimmer ist als Hund und Schlange; unterwerft euch nicht der Gewalt der Finsternis.

Lorenz Schmidt hat auf die Angriffe seiner Gegner, seiner Verfolger und seiner Denunzianten oft und oft geantwortet, so lange er noch auf den Sieg seiner Sache hoffte, bis zum Tage seiner Flucht; seine Antworten zeigen eine gewisse Festigkeit auch da, wo er sich — entschuldbarer Weise — zum Bekenntnisse seiner Rechtgläubigkeit bequemen zu müssen glaubt.

Schmidts Rechtfertigung

Für unsere veränderte geistige Lebenshaltung ist es seltsam, daß ein so eigensinniger Mann wie Lorenz Schmidt sich just in dogmatischer Hinsicht vorbehaltlos unterwarf, fest jedoch auf den bald überholten wissenschaftlichen Grundsätzen seiner Bibelübersetzung und -erklärung bestand; eigentlich tat er aber nichts anderes als sein Meister Wolff, der auch den ganzen Katechismus in sein System aufnahm, nur um die Methode vortragen zu dürfen, die aus dem Katechismus hinausführen mußte; unsere heutigen „Liberalen“ machen es oft umgekehrt: sie bezweifeln dieses und jenes Dogma, das ihnen unrettbar scheint, und geben die Methode preis.

Alle Antworten des Wertheimers auch nur auszugsweise wiederzugeben, ist überflüssig, weil er sich nur zu häufig wiederholt. Er hat ja immer nur dasselbe zu sagen. Ruhig und ausführlich ist seine Erwiderung auf die Anschuldigungen Langes: „die fest begründete Wahrheit der Vernunft und Religion in dem ersten Theile des Wertheimischen Bibelwerks, gegen Herrn Joachim Langens . . . Schmähschrift“ usw. usw. Schmidt erzählt, wie er zu der Anwendung der mathematischen Lehrart auf die Gottesgelahrtheit gekommen sei; sollte die christliche Religion nicht der Verachtung anheimfallen, so müßte sie durch deutliche Begriffe gestützt werden und auf eine klare Erkenntnis und also deutliche Übersetzung der Bibel. Man habe ihn von Halle aus zu einem Widerrufe gedrängt; aber Langes Angriff mit dem lästerhaften Titel sei damals schon geschrieben gewesen. Er werde sich bei der Fortführung seiner Arbeit durch so elendes Geschwätze nicht stören lassen. (Dieses Vorwort ist vom 30. Oktober 1735 datiert.) Er bleibt bei den Grundregeln aller Forschung: überall nach einem zureichenden Grunde zu fragen und eine allgemeine Verknüpfung aller Dinge anzunehmen. Er verteidigt den Leitgedanken der Vorrede seiner Übersetzung: daß das vorausgehende Buch (der Pentateuch) aus sich selbst erklärt werden müßte, ohne Rücksicht auf spätere Schriftsteller (die Propheten

und das Neue Testament). Auch die Weltweisheit dürfe in der Theologie benützt werden; Lange freilich könne eine gewisse Weltweisheit nicht leiden. In der Vorstellung der Geschichte des Christentums habe er (der Übersetzer) eben nur Tatsachen erzählt und sein eigenes Urteil gar nicht eingemischt. Die Beförderung des neuen Glaubens durch die Unwissenheit des niederen Volkes wird noch besser dargelegt als in der Vorrede zum Bibelwerk. Nach ihrem Verstande konnten die Weisen unter den Heiden die christliche Religion gar nicht für wahr halten; später wurde diese auf Sätze festgelegt, deren Annahme zur Pflicht gemacht wurde; neuerdings erst gebe es einige Freiheit, die Sätze der Religion zu untersuchen. Seine eigenen Untersuchungen werden mit philologischen Gründen verteidigt. (Ich bin auf diese veralteten Streitigkeiten bei Lange nicht eingegangen und kann darum auch Schmidts Rechtfertigungen übergehen.) Er sei kein anderer Dippel, er werde in der Fortsetzung seines Werkes weder die Dreieinigkeit noch den Messias aus den Propheten und den Psalmen ausmustern. Er bekenne sich zu allen Formeln der evangelischen Kirche. Lange habe sich nicht vernünftig und nicht christlich gegen ihn aufgeführt. Wunderlich ist eine kleine Zugabe, in der (wie in der Logik von Wolff) Kunstwörter der Sprachkunst und Vernunftkunst deutsch eingeführt werden, so z. B. Hauptwort für Verbum.

Noch ruhiger, fast philosophischer ist die „Öffentliche Erklärung vor der ganzen evangelischen Kirche, die Frage: Übersetzung der göttlichen Schriften betreffend; worinnen die unschuldigen Absichten dieses Werks erläutert und einige Schwierigkeiten behoben werden, durch den Verfasser desselben". (Datiert vom 17. März 1736.) Die geoffenbarte Religion sei das wichtigste Stück in der menschlichen Gesellschaft; man könne also nicht genug Fleiß anwenden, ihre Sätze in Deutlichkeit und Gewißheit zu setzen. Von der Undeutlichkeit kämen die wunderlichen Meinungen, die man bei Fanatischen und Enthusiasten antreffe. Die Lauterkeit der Begriffe gewinne aber durch die Weltweisheit (Wolffs), die in Deutschland das Werk fortsetze, das die Franzosen begonnen hätten, den Ausdruck der Sprache zu verbessern. (Folgt abermals der Nachweis, daß bei Moses kein Hinweis auf den Messias expressis verbis zu finden sei.) „Nichts kann unsere Religion bei anderen mehr verächtlich machen, als wenn man willkürliche Meinungen in derselben annimmt." Der zweideutige Angriff des ängstlichen Reimarus, auf den ich bei Gelegenheit dieses radikalen Antichristen noch zurückzukommen habe, wird zurückgewiesen: der Wertheimer habe just für die scharfsinnigsten Leser geschrieben; ihnen zu Gefallen habe er sich in seiner Vorrede gleichsam außerhalb der Christenheit gestellt, habe z. B. die Wunder oder die Vorsehung gar nicht erwähnt; um so sicherer konnte er

nachher auf Gehör für seine Vernunftgründe rechnen. „Ich halte es für sehr unbillig und unverantwortlich, andere zu zwingen, daß sie ihre Zweifel verbergen und dieselben im Gemüte behalten müßten.“ Den Zweiflern müßte man mit Gründen kommen, nicht mit Gebet und Anrufung der Gnade. „Wir haben kein anderes Mittel die Wahrheit zu erkennen als unseren Verstand.“ Bibelsätze, die nicht deutlich einzusehen seien, müsse man so annehmen, daß sie anderen ausgemachten Wahrheiten nicht widersprechen. Wer an den gewohnten Redensarten der Sprache festhalte, suche die Wahrheit in bloßen Worten. Eine neue Sprache zu verhindern, sei angemaßte Gewalt und Tyrannei, die man sonst „an einer benachbarten Kirche“ so sehr tadle. In seinen Schriften widerspreche kein Wort den Dogmen der evangelischen Kirche.

Auf die „Bedenken“ des hochangesehenen Kanzlers Pfaff, der den Übersetzer einen Deisten genannt, wie auch Leibniz einer gewesen wäre, und von ihm demütige Unterwerfung verlangt hatte, antwortete er (22. Juni 1736) mit bescheidenem Stolze: „Wenn man einen zu einem Ketzer machen will, so muß man aus den Schriften eines Ketzers von der Art einen Satz anführen, wodurch sich derselbe von allen anderen Religionen unterscheidet; und hernach eben diesen Satz in den Schriften des Verfassers zeigen und erweisen.“ Es sei leicht, alle Rechtgläubigen zu Ketzern zu machen.

Am würdigsten war aber die Antwort ausgefallen, die er bald nach Beginn des Kampfes (am 8. Februar 1736) seinen Gegnern entgegengestellt hatte: „Vertheidigung der Freyen Übersetzung von den göttlichen Schriften gegen die widrige Beurtheilung, welche letzthin zu Leipzig in den deutschen Actis Eruditorum 200. Theil, 533. Seite u. f. von derselben gegeben worden.“ Man habe da behauptet, eine neue Übersetzung der Bibel sei ebensowenig erlaubt, wie die Einkleidung von Gesetzen in eine neue Schreibart; er habe ja die Urkunde, den Urtext, nicht geändert. Es sei nicht seine Schuld, wenn in der neuen, gründlichen Übersetzung manches anders herauskomme als hergebracht. Man dürfe Luthern nicht nach seiner Gelehrsamkeit schätzen, sondern nach seiner Einsicht, seinem Mute und nach seinen übrigen Gaben und Verdiensten. Der selige Danz habe öfters pflegen zu sagen, Luther hätte nicht so viel Hebräisch verstanden wie einer von Danzens Schülern. Auch die Kenntnis der hebräischen Sprache habe eben Fortschritte gemacht. „Ich weiß von keinem anderen Mittel, die Wahrheit zu erkennen, als unseren Verstand, und natürlicherweise von keinen anderen Regeln, denselben zu gebrauchen, als welche aus der Natur der Dinge fließen.“ Wollte der Schreiber in den Actis Eruditorum eine unmittelbare Erleuchtung erwarten, so müsse er ein Enthusiast (etwa Quäker) werden. In seinem Vorwurfe, die Übersetzung werde weder den gemeinen

Leuten noch den Gelehrten nützen, verstehe der Verfasser unter Gelehrten nur Gottesgelehrte, unter gemeinen Leuten alle Laien. Die gemeinen Leute aber verstehen die Lutherbibel nicht immer; „was die Herren Gottesgelehrten anbelangt, so will ich nicht untersuchen, ob sie alle so weit gekommen sind, daß sie sich aus der Grundsprache, welche sie allerdings lesen sollen, sogleich Begriffe machen können." Es gebe keinen Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Vernunftlehre. (Nur in dieser Antwort spottet Schmidt selbst über die angeblichen mündlichen Erklärungen von Moses, die wir nicht besitzen.) Vornehm weist er den Spott zurück, den der Verfasser mit des Übersetzers Besonderheiten in der Rechtschreibung der Eigennamen getrieben hatte; zu seinem Vorhaben trage diese Neuerung so viel bei „als das Karnieslein an dem Fußgesimse der korinthischen Säulenordnung eines Palastes". Der Kritiker der Acta solle sich nur um die Fortsetzung des Bibelwerkes nicht weiter bemühen. Der Aufsatz widerspreche den guten Gewohnheiten der gelehrten Zeitschriften und ihrer sonst scharfsinnigen und unparteiischen Mitarbeiter. „Vielleicht stecken ganz andere Dinge dahinter? Vielleicht haben sie dieses Mal ihr Urteil aus Furcht mehr nach dem Willen derer, welchen mein Buch aus gewissen Ursachen nicht anstehet, als nach eigener Überzeugung einrichten müssen? ... Betrübte Sklaverei für die Kenner der Wahrheit." Verständige werden das beklagen und auf der Hut sein, damit nicht gewisse Leute, welchen das Licht wehe tut, und welche um ihres eigenen Vorteils willen die Unwissenheit gerne unterhalten wollen, ihre Absichten, zu unwiederbringlichem Schaden des menschlichen Geschlechtes, erreichen.

Sprache des Wertheimers

Das Bild des Wertheimers bliebe unvollständig, würde nicht auch der Eigensinn in der Form seiner Übersetzung erwähnt. Über sein gutes Recht, anders zu schreiben als Luther, hat er sich in seinen Streitschriften oft ausgesprochen, dann aber besonders in seiner „Abhandlung wegen der Schreibart, deren sich der Übersetzer in seinen Schriften bedienet". Mir ist nicht bekannt, daß irgendein Geschichtschreiber der deutschen Sprache bereits auf Lorenz Schmidt hingewiesen hätte, als einen der ersten, die in trüber Zeit deutsch über den deutschen Stil gedacht haben. Mit schönem Eigensinn setzt er sich über den Spott hinweg, der ihn wegen des Gebrauches deutsch gebildeter Eigennamen (Jisraelen, Moabhen, Edhomen, wie wir ja auch Thüringer sagen) getroffen hatte; „nichts Ungereimteres ist es, als wenn man in den Zeiten der Unwissenheit Mißgeburten mit einer griechischen, lateinischen und deutschen Endung zugleich gemacht und z. B. samar-i-tan-isch geschrieben hat; welches nicht besser klinget, als wenn man von hamburgitanischen Sachen reden wollte." Er setzt auch „Weissager" für Prophet, „Gesandter" für Apostel. „Wenn die Schreibart deut-

lich sein soll, so muß sie nach der Natur einer jeden Sprache eingerichtet werden." Darin bestehe die Reinigkeit einer Sprache; Deutlichkeit müsse aber der Reinigkeit vorgehen, wenn z. B. neue Dinge bei allen Völkern den gleichen Namen haben. Wenn geschickte und erfahrene Leute Befehl hätten, für neue Sachen gleich neue Worte zu erfinden, ließe sich die Reinigkeit beibehalten; da es aber solche Verordnungen nicht gebe, müsse man der Gewohnheit ihren Lauf lassen. Daher habe man in den Wissenschaften so viele griechische, in der Kriegskunst und in den Moden so viele französische Ausdrücke; man könne also die fremden Wörter nicht gänzlich entbehren; um so unglücklicher sei im Deutschen die sinnlose Verbindung einer einheimischen und einer romanischen Endsilbe in den Verben auf —ieren. „Man kann die Bemühung und Sorgfalt derer nicht tadeln, welche die Reinigkeit der deutschen Sprache, so viel möglich, herzustellen und die fremden Wörter und unrichtigen Veränderungen derselben mit anderen, welche ihrer Natur gemäßer sind, zu verwechseln suchen." Er sage auch Peter und Paul, anstatt Petrus und Paulus; das sei vielleicht für die Kanzel nicht ratsam, einem Gelehrten aber, der zugleich auf die Verbesserung der Sprache sieht, müsse es gestattet sein.

Ich habe an keiner Stelle verheimlicht, daß ich zu einem ganz abschließenden Urteile darüber, ob der Wertheimer mehr ein bewußter Abtrünniger oder mehr ein gläubiger Ketzer gewesen sei, nicht gelangt bin; die größere Wahrscheinlichkeit drängt aber dazu, ihn doch für einen der Aufklärer zu halten, die nur, durch äußere und durch innere Hemmnisse, selbst ein abschließendes Urteil nicht gefaßt hatten. So ein ausgedienter armer Hofmeister in Wertheim, ohne Stellung im Leben, ohne einen einzigen Genossen, geschweige denn einer Unterstützung durch die „Gesellschaft". Eine deutsche Gesellschaft in Wertheim, im Jahre 1735! Unter solchen Umständen hätte auch ein Voltaire oder ein Locke verkümmern müssen. Daß in ihm selbst der Beruf zu einer großen reformatorischen Aufgabe wenigstens aufdämmerte, daß er also am liebsten dreingeschlagen hätte, das scheint mir endlich doch eine Stelle in der Vorrede zum Bibelwerk zu beweisen, die denn auch von Lange nicht unbeachtet geblieben ist. Er rühmt sich da (S. 46), durch sein Unternehmen die Absichten Gottes befördert zu haben, von dem er sich bemüht habe also zu reden, wie es seine Eigenschaften, nach der Gewohnheit unserer Zeiten, erfordern. „Diejenigen, welche weiter hinaussehen, werden schon merken, wozu diese Arbeit noch ferner dienen kann."

Man hat ihn nicht einmal sein Bibelwerk vollenden lassen; er ist im Elend zugrunde gegangen, ohne an seine weiteren und „weiter hinaussehenden" Pläne gehen zu können.

Reimarus

Ein rein theologischer Aufklärer, schon mehr ein wilder Feind des Christentums war der heimlich tapfere Hermann Samuel Reimarus. Er arbeitete an seiner „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ über zwanzig Jahre lang, von etwa 1745 an bis zu seinem Tode (1768); bekanntlich wagte es erst Lessing einige Fragmente daraus 1774 bis 1778 herauszugeben; wie Lessing um des Ungenannten willen von der Geistlichkeit beschimpft und verfolgt wurde, wie er den Hauptpastor Göze dafür züchtigte, wie ihm von seinem Herzoge die Feder aus der Hand geschlagen wurde, wie er dann in der tragischen Zeit seines Lebens seine alte Kanzel bestieg, die Schaubühne, und mit seinem „Nathan“ dem Deismus und der Duldung eine klassische Form gab, alle Engländer und Franzosen weit überbietend, das werden wir noch zu betrachten haben. Jetzt muß uns Samuel Reimarus selbst beschäftigen, der merkwürdige deutsche Gelehrte, der Zeit seines Lebens in engen Verhältnissen als Philologe wirkte, gelegentlich den Freigeistern (wie Lorenz Schmidt und Edelmann) entgegentrat und kaum seine nächsten Freunde ahnen ließ, daß er vom Christentume abgefallen war.

Wir sind in der freien Stadt Hamburg, die die Blüte ihres Handels und eine frühe Abkehr von kirchlicher Unduldsamkeit mit den Niederländern verdankte, die herübergekommen waren oder auch aus ihrer nahen Heimat herüberwirkten. Hier wurde Samuel Reimarus 1694 geboren, sein Vater war Lehrer am Johanneum; es sei gleich bemerkt, daß neben diesem Johanneum eine höhere Gelehrtenschule errichtet wurde, das Gymnasium, daß das Leben unseres Reimarus fast immer an diese beiden Anstalten geknüpft blieb und daß mancherlei Gelehrteneitelkeit und noch schäbigerer Futterneid in das Treiben hineinspielte. In Wittenberg erwarb Reimarus die akademischen Grade (seine Dissertation handelte über „Macchiavellismus vor Macchiavell“), wurde daselbst 1722 Privatdozent und hielt sich in seinen Vorlesungen an Christian Wolff oder noch vorsichtiger an Buddeus. Es gelang ihm 1727, als Professor der orientalischen Sprachen am Hamburger Gymnasium angestellt zu werden. Er heiratete bald darauf die Tochter des Polyhistors Fabricius und lebte mit ihr in einem vor Gott und Menschen wohlgefälligen Ehestande.

Reimarus und Brockes

Für die sinnige Art, in welcher sich der gute Reimarus damals zu Gott und Natur zu stellen schien und wohl auch wirklich noch stellte, mag es bezeichnend sein, daß er mit dem gefeierten Hamburger Dichter Barthold Heinrich Brockes ein Herz und eine Seele war. Der reiche Senator Brockes, der Reimer des „Irdischen Vergnügens in Gott“, der Stifter der „teutschübenden Gesellschaft“, war 14 Jahre älter als Reimarus, stand ihm aber schon dadurch nahe, daß Reimarus der Vater, als Hof-

meister des Knaben Brockes nach Hamburg berufen worden war. Brockes nun, der alles angedichtet hat und einiges dazu,*) hat auch an Reimarus einige Verse gerichtet, als Nachschrift zu einem recht langen Gedichte über die Glockenblume. Nachdem er (Irdisches Vergnügen, II. Teil, S. 528) auf drei großen Seiten die Glockenblume beschrieben hat

(Die andre Art von Blättern, deren wir
Nie mehr als fünfe sehn, sind lieblich zugespitzt;
Wo zwischen mehrenteils, in ordentlicher Zier,
Ein Paar der kleinen Hörner sitzt,
Die an dem Ort, wo sie sich fügen,
Sich etwas einwärts ziehn, dadurch entsteht das Schmiegen.
Und weil sie unterwärts sich wieder auswärts biegen,
Entsteht auf diese Weise
Die glockenförmige Gestalt)

redet er seinen Freund also an:

„Reimarus, eine wahre Zier
So des Gymnasii als unsrer ganzen Stadt,
Nachdem er dies Gedicht gelesen hat
Und sich daran ergetzet, sandte mir
Aus seinem schönen Blumengarten
Von dieser Blume jüngst noch unterschiedne Arten,
Worin ich abermahl an Farben und Figur
Verschiedliches erblickt, in welchem die Natur,
Dem Schöpfer der Natur zum Preise,
Von neuem auf verschiedne Weise
Den Reichtum sehen ließ,
Wodurch sie denn, da sie die Wunder mehrte
Und Farb' und Laub vervielfacht wies,
Mich auch von neuem hieß
Durch Sehen, Denken und durch Lehren
Von neuem unsern Gott zu ehren ...
Ach brich doch, liebster Mensch, ich bitte dich
Ein Glockenblümchen doch in dieser Absicht ab."

*) Der künstlerische Wert seiner unendlichen Reimerei geht uns hier nichts an; sicher ist seine literaturgeschichtliche Bedeutung, weil er nicht nur als Übersetzer von Milton, Joung Thomson und Pope, sondern auch als ihr und des Marino Nachahmer Naturgefühl in Deutschland verbreitete, sicher ist aber auch, daß er mit seinem kleinen Pfunde wucherte und mit jedem neuen Bande seines „Irdisches Vergnügen in Gott" tiefer und tiefer zur unfreiwilligen Komik hinabsank; frei von jeder theologischen Engherzigkeit, wie zugestanden werden muß, will er die Verteidigung von Gottes Weisheit und Güte, nach Leibniz, in Alexandrinern und

Der Leser mag getrost über diese Unpoesie lächeln oder lachen, soll aber nicht vergessen, daß das „irdische Vergnügen in Gott“ schon eine Art Ketzerei war, auf jeden anderen Gottesbeweis als den teleologischen verzichtete und als ein gewisser populärer Pantheismus verstanden werden konnte.

Wolff und Brockes

Die Verwandtschaft der Gesinnung, die außer der Freundschaft zwischen Brockes und Reimarus bestand, würde zu oberflächlich betrachtet, wenn wir sie nicht auf ihre Grundlage zurückführten, auf die langsam zur Herrschaft gelangte Wolffsche Philosophie. Wollen wir uns durch Schlagworte der Schule nicht täuschen lassen, so müssen wir wieder einmal die lebendig wirkenden Elemente dieser Lehre aufschließen. Wohl legte Wolff in seiner „Natürlichen Theologie“ das Hauptgewicht auf den ontologischen und den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes; für sein „vernünftiges“ System war ihm der teleologische Beweis, der populärste, zu empirisch, zu aposteriorisch. In seiner breiten Schriftstellerei jedoch, in der Fülle seiner Beispiele aus dem Naturleben, spielt die Teleologie eine ähnliche Rolle wie bei Brockes, fast mit dem gleichen Ungeschmack. In der Theorie wird als Zweck nur das Ganze der Welt anerkannt, in der Praxis ist und bleibt der Nutzen für den Menschen der Zweck des Schöpfers. Man denke sich Sätze Wolffs in hilflose Reime gebracht und das „irdische Vergnügen in Gott“ ist fertig.

---

auch in freiern und deutschern Versen unternehmen. Fast unbewußt preist er auch die Schönheit der Natur; eigentlich aber soll nach seiner Absicht Wolf und Schaf, Eiche und Grashalm, Gewitter und Raureif immer nur Gottes Weisheit und Güte beweisen; dabei führt ihn, der außer an der Poesie auch an Malerei und Musik seine Freude hatte, sein starkes Naturgefühl zu einer fast modernen Lebenslust, die gar nicht mehr recht christlich ist.

Da ist es nun nicht gleichgültig, wie ein solcher Mann den Atheismus behandelt. Ein Gedicht „Der Atheist“ (II, S. 830; ich zitiere nach der Züricher Ausgabe von 1740) hat als Motto eine Parodie des berühmten Satzes von Lucretius; es lautet: primus in orbe Atheos fecit timor. „Es heißt zwar, es wären Götter zuallererst durch Furcht erdacht, doch ist's erweislich, daß die Furcht die meisten Atheisten macht;“ d. h. Menschen, die am Wesen einer Gottheit schreckenreichen Zweifel hegen, denn mehr als zweifeln kann er nicht, wo er noch ein Mensch will sein. Sodann haben die Atheisten Furcht, zu den kleinen Geistern gerechnet zu werden; aber weil ein Atheist sein Versprechen zu halten nicht gezwungen sei, so werde er um seines Unglaubens willen erst recht gehaßt und verachtet.

Das nächste Gedicht ist betitelt wie ein Kapitel aus einem theologischen Handbuche: „Versuch, ob, außer der Lehre von den Contingenzen, ein Atheist nicht könne mit unumstößlichen Gründen convincieret werden“; der Inhalt ist eine lederne Reimerei darüber, daß die Kunstwerke der Organismen einen Verfertiger voraussetzen. Etwas hübscher das folgende Gedicht „Unnütze Mühe einen Atheisten zu bekehren“.

Der alternde Brockes ist dann aber noch einmal, wo er die Atheisten anzugreifen scheint, gegen die naturfremden Theologen aufgetreten. In dem kleinen Gedichte „Die gläubigen Atheisten“ (III, S. 271, Zürich 1746) werden die Gottlosen bedauert; allein so ein Frommer, der sich damit begnügt die Werke Gottes obenhin nur anzugaffen und zu Gott um sein irdisches und ewiges Heil zu beten, der würde sich in seiner Selbstsucht, wenn er von Gott dies nicht zu hoffen hätte, „an einen Gott so wenig kehren, als wie der Atheisten Schar“.

Wolff selbst, dessen innerliches Bekenntnis der aufgeklärte Deismus war, nahm jede Gelegenheit wahr, die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem positiven Christentum zu behaupten, um ungestört mehr und mehr der „Professor des Menschengeschlechts" werden zu können; er bog zurecht, was er nicht zu brechen wagen konnte. Der geistig unbedeutende Brockes glaubte wahrscheinlich ganz ehrlich, daß er mit seiner Teleologie noch ein positiver Christ wäre; er bemerkte seine eigene Ketzerei nicht recht. Der geistig ungleich kühnere, über seiner ganzen Zeit stehende Reimarus war von allen dreien der einzige, jedenfalls der ärgste Heuchler, weil er völlig von der Konfession frei geworden war, zu der er sich überall — nicht nur dem Wertheimer gegenüber — und bis an sein Lebensende bekannte. Ihm genügt die Physiko-Theologie, die für einen Wolff nur ein Schmuck seines Systems, für einen Brockes ein lyrischer Weg zum christlichen Gotte war. Aus der aufgezwungenen Heuchelei ist dann bei Reimarus der wilde Grimm zu erklären, mit der er seine geheimsten Gedanken für die Nachwelt zu Papier brachte.

Reimarus hatte nur den Lehrauftrag für orientalische Sprachen, kränkte aber seine Kollegen bald dadurch, daß er (wie schon vorher in Wismar) philosophische und naturwissenschaftliche Studien trieb und seinen jungen Leuten sogar philosophische Vorlesungen hielt. Wo er in seinen kleinen Schriften zu einem Urteil über philosophische Zeitfragen veranlaßt wurde, da nahm er eine halbe oder vermittelnde Stellung ein. In der kurzen Lebensgeschichte eines Hamburger Pastors, der den Vorwurf des Atheismus gegen die Wolffsche Philosophie erneuert hatte, entschuldigt er (vielleicht pflichtgemäß) den Pastor und gibt zu verstehen, daß jede Philosophie zum Zweifel anreizen könne. Noch vorsichtiger, beinahe (mit: einerseits und anderseits) rechtgläubig äußerte er sich über das Werk des Wertheimer Bibelübersetzers. Die Zeitgenossen beachteten es kaum, daß er auch da über einerseits und anderseits nicht herauskam; wir aber wissen seit Lessings Veröffentlichung der Fragmente zu viel von Reimarus, um nicht nach seinem Urteil über Lorenz Schmidt zu fragen.

Reimarus und der Wertheimer

Die erste Äußerung, die für Reimarus' Scharfsinn, aber gegen seine Tapferkeit spricht, war eine Antwort auf eine Verteidigung des Übersetzers. Diese Verteidigung erschien unter dem Pseudonym Alethaeus Eusebius in den „Hamburger Berichten" von Anfang 1736; besonders die Vorrede des Bibelwerks mit all ihrer vortrefflichen Darstellung dessen, was über das aus Unwissenheit erwachsene Ansehen der „Heiligen Bücher" zu sagen ist, wurde gelobt. Diesem Urteile nun ließ die Zeitschrift Anmerkungen folgen, „so ein hiesiger berühmter Gelehrter, welcher hiervon zu urteilen vollkommen geschickt, dabei auch als ein unparteiischer, Wahr-

heit und Friede liebender Mann bekannt ist, auf unser Ersuchen darüber ausgestellet hat." Dieser Mann war Reimarus. Er zog zunächst mit weit schärferer Logik als etwa Lange die Schlüsse aus den Sätzen Schmidts.

Es handle sich erstens um den Glauben des Übersetzers: an die Göttlichkeit der Bibel und an die darin geoffenbarte Religion. Die Vorrede könne von einem verkappten Collin (sic), Woolston oder Tindal verfaßt sein. Der Übersetzer spiele sich als Advokaten der Bibel auf und der Religion, kolludiere aber offenbar mit der Gegenpartei. Das Ansehen der Bibel habe sich bloß (nach Meinung des Verfassers) bei den unwissenden Juden erhalten; erst neuerdings seien Zweifel bei fortgeschrittenen Nationen ausgesprochen worden. Der Beweis sei in ziemlicher Stärke beigebracht worden. Ein Gegner der christlichen Religion brauche nur die Waffen geschickt zu führen, die der Wertheimer Übersetzer ihm geliefert hätte, um die Geschichte noch glaubhafter so zu erzählen, als ob sowohl zur jüdischen Zeit als auch bei Einführung des Christentums immer das gemeine Volk über die Weisen gesiegt hätte. Reimarus läßt also einen Freigeist die Schlüsse ziehen (und begleitet sie mit kurzem Tadel), die er damals eben selbst zu ziehen anfing und die er in der „Apologie" mit äußerster Rücksichtslosigkeit gezogen, aber versteckt gehalten hat.

Es handle sich also zweitens um die wissenschaftliche Bedeutung der Wertheimer Bibel, d. h. um die Gründe des Übersetzers. Wäre der Inhalt der Bibel nur Geschichte oder Lehre, so wäre die Forderung nicht zu tadeln, die verlange, solche Sachen vor den Richterstuhl der Vernunft zu bringen. Die Übersetzung sei zwar in eine ziemlich gute deutsche Schreibart eingekleidet; aber die Freiheiten seien nicht überzeugend, nicht durch den Sprachgebrauch bewiesen, „daher denn auch die Verknüpfung der Begriffe in der Dolmetschung mehr ausdrücken, was unserem Verfasser gut gedeucht, als was des Schreibers Sinn gewesen ist."

Viel tiefer in der Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxie steigt Reimarus hinab im November des gleichen Jahres 1736, da er (wieder in den „Hamburgischen Berichten von gelehrten Sachen") eine Rechtfertigungsschrift des Übersetzers anzeigt. Ein Vermerk der Zeitschrift und ein Zusatz des Übersetzers („Sammlung von 1738," S. 428) bezeichnen ausdrücklich den Professor Reimarus als den Verfasser. Reimarus wendet sich diesmal viel unduldsamer gegen Schmidt, gegen die Grundsätze seiner Übersetzung, vor allem aber gegen dessen „Dreistigkeit", die Prophezeiungen des Alten Testaments auf den Messias tilgen zu wollen. Mit allen Mitteln der Auslegungskunst soll besonders die Stelle, der Frauen Same werde der Schlange den Kopf zertreten, für die herkömmliche Deutung gerettet werden; die Ausführungen des Übersetzers seien blendend und falsch.

Der Wertheimer stelle Moses — damit endet die Einsendung — noch unter den Fabeldichter Aisopos.

Germann-Schmidt antwortet sehr würdig, namentlich auf die sprachlichen Einwürfe des Hamburger Lehrers; die Unterscheidung zwischen dem buchstäblichen und dem bildlichen Sinne eines Wortes sind für jene Zeit sehr fein. Bezüglich der Weissagungen des Alten Testaments hilft sich der Übersetzer zunächst wieder mit seiner alten Finte, Moses habe zu einer verblümten Auslegung seiner Bücher vielleicht eine mündliche Anleitung gegeben. Aber dann tritt er freier auf: das Ansehen des Messias beruhe nicht sowohl auf Moses Zeugnissen als vielmehr auf seinen eigenen Taten; zur Zeit Jesu habe man vielleicht die verblümte Auslegung des Alten Testaments „durch Hilfe anderer Wahrheiten erlernt". Ich lese zwischen diesen Zeilen sogar die Ahnung, daß der Messiasglaube zu Beginn unserer Zeitrechnung schon allgemein verbreitet war, einerlei durch welche Umstände, daß also Jesus und seine Schüler keine Lügner waren, sondern nur der allgemeinen Anschauung folgten, wenn sie sich irrtümlich auf Moses Worte beriefen.

Faßt man alle Äußerungen des Hamburger Professors über das Wertheimer Bibelwerk zusammen und übersieht man nicht, mit welcher Wut es von den Orthodoxen verfolgt und in Wien denunziert wurde, so kann man sagen: Reimarus zog aus den Forderungen des Wertheimers sofort die letzten Ergebnisse für die Christologie, vorläufig zu dem Zwecke, diese Ergebnisse öffentlich zurückzuweisen und den verwegenen Wertheimer seinem Schicksale zu überlassen.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Reimarus schon zu dieser Zeit an dem irre geworden war, was das begriffliche Wesen der Kirche ausmacht, an den Dogmen; das ist aber das Besondere in seinem Leben, daß er vor der Öffentlichkeit einem rationalistischen Christentume treu blieb und etwa Wolffs Naturreligion noch strenger als Wolff selbst mit einem christlichen Wortschatz verknüpfte, daß sich aber in seinem Kopfe ein leiser Zweifel langsam bis zum schärfsten Antichristentum entwickelte. Es ist überliefert, daß er schon in früher Jugend vom Katechismus beunruhigt wurde: durch die Dreieinigkeitslehre, durch die Ewigkeit der Höllenstrafen und durch die angebliche Verdammnis aller Heiden. Auch soll er bereits von einem seiner Lehrer, der die damaligen theologischen Schriften gegen den einreißenden Unglauben jämmerlich fand, auf Spinoza und auf die englischen Deisten hingewiesen worden sein. Auch unter den protestantischen Pastoren gab es schon im 17. Jahrhundert sehr viele, die mit dem herrschenden Kirchenregimente nicht einverstanden waren, die darüber klagten, daß bei der Besetzung von Pfarrstellen einzig und

Rationalismus

allein auf den Buchstaben des Bekenntnisses gesehen werde und nicht auf eine innere Religiosität. Wenn man heute eine scharfe Trennung macht zwischen den Rationalisten (deren Name als Vorwurf schon 1617 aufkam) und den Mystikern und den Pietisten, so hat das für die Klassifizierung der theologischen Schriftsteller gewisse Vorteile; aber für die besten Köpfe aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat diese Gegenüberstellung keine rechte Bedeutung; ein Mann wie Reimarus glaubte ziemlich ehrlich den Rationalismus Wolffs mit einer Art Herzensreligion vereinigen zu können. Was man die Naturreligion nannte, das gründete sich angeblich auf die Natur der Dinge, auf die Wunder der organischen Natur; man ahnte noch nicht, daß es nur zur menschlichen Natur gehörte, eingewurzelte Glaubenssätze für angeborene Ideen zu halten. Man glaubte ziemlich ehrlich, die vermeintlich angeborenen Ideen vom höchsten Wesen, von Tugend und Sünde, von Unsterblichkeit und Jenseits durch Gott erhalten zu haben, auf dem Wege über die Natur, und nannte darum diese Regeln (wie sie hundert Jahre vorher Herbert von Cherbury zuerst zusammengefaßt hatte) die natürliche Religion. Reimarus hielt fest zu dieser Religion und glaubte durch ihre Verteidigung sowohl dem orthodoxen Aberglauben als dem tugendfeindlichen Materialismus entgegenzuarbeiten.

In dieser Seelenverfassung scheint Reimarus in eine theologisch-diplomatische Angelegenheit der Hamburger Stadtgewaltigen hineingezogen worden zu sein; es sollte, wie das in protestantischen Ländern nicht zu umgehen ist, für die Kinder ein verbesserter Katechismus herausgegeben werden; natürlich war die Geistlichkeit den weltlichen Oberhäuptern der Stadt zu orthodox; die Sache wurde jahrelang hin- und hergezogen, bis Reimarus sich wahrscheinlich dem Senate zur Verfügung stellte. Wieder muß ich die Anschauung vertreten, daß die uns so predigerhaft anmutenden Reimereien des Brockes gegenüber der Orthodoxie sehr frei und ein wenig pantheistisch waren; und Brockes war zu Hamburg ein einflußreicher Senator geworden.

Nun besteht ganz gewiß ein schreiender Widerspruch zwischen den von Reimarus veröffentlichten Büchern über die natürliche Religion und seiner heimlich weitergeführten, damals (etwa 1745) schon in der Hauptsache vorhandenen „Apologie“; aber dieser Widerspruch betrifft eigentlich doch mehr den Ton des Vortrages als die Überzeugung; Reimarus verteidigte öffentlich die natürliche Religion und bekämpfte heimlich die positive. So ist es denn auch keine unentschuldbare Lüge, wenn der Verfasser der Apologie sich — ohne daß sein Name genannt wurde — zur Abfassung eines Kinderkatechismus bereit erklärte. Sogar in der Apologie hat er den Wunsch ausgesprochen, ein Lehrbuch des Christentums sollte

die natürliche oder vernünftige Religion zugrunde legen und so zu der geoffenbarten den Weg bahnen; wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, es sei ihm dabei nur um die natürliche Religion zu tun gewesen, er habe nur ein höfliches Wort über die geoffenbarte hinzufügen zu müssen geglaubt. Wie dem auch sei: Reimarus mochte in den neuen Katechismus noch so viele deistische Gedanken hineinschmuggeln, die Dogmen der angeblich geoffenbarten Kirche blieben dennoch die Hauptsache; wollte er der Vernunftreligion zum Siege verhelfen, so mußte er sich an die Erwachsenen wenden, wenn nicht an die Gelehrten, so doch an den gebildeten Mittelstand. Das tat er mit den beiden größeren Schriften „Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" und „Über die Triebe der Tiere", die ihn bei seinen Lebzeiten als einen Verteidiger der Religion berühmt machten; die Aufklärer schätzten in ihm den Deisten, dessen Gottesbeweis nicht nur von Mendelssohn, sondern sogar von Kant gelobt wurde, die Rechtgläubigen hatten allen Grund, den Bekämpfer des Atheismus und Materialismus anzuerkennen. Das Buch über die natürliche Religion erschien 1754, im gleichen Jahre mit dem neuen Hamburger großen und kleinen Katechismus; das Buch über die Kunsttriebe der Tiere, worin Reimarus als ein sehr selbständiger Psychologe erscheint und womit er stark auf die Folgezeit wirkte, erschien 1760; im Jahre 1756 gab er außerdem eine „Vernunftlehre" heraus, die sich nur wenig und nicht zu ihrem Vorteil von den logischen Schriften Wolffs unterscheidet. Die beiden erstgenannten Werke brachten es bei Lebzeiten des Verfassers und auch später zu vielen Auflagen.

Der offiziöse Reimarus

In dieser Schriftstellerei ist, wenn man von kleineren Aufsätzen und von philologischen Arbeiten absehen will, begriffen, was Reimarus der Welt von seinen religiösen Überzeugungen mitteilen wollte, solange er in dieser Welt als ein wohlbestallter Professor lebte. Dieser offiziöse Reimarus würde kaum verdienen, unter den geistigen Helden genannt zu werden; nur etwa durch seine Tierpsychologie, mehr noch durch seine Liebe zu der Tierwelt überragte er die philosophierenden Zeitgenossen. War er sogar in seiner „Apologie" (nach dem hübschen Worte von Erich Schmidt) nur ein Freier, aber kein Befreier, so war er in seinen deistischen Darlegungen nicht einmal frei zu nennen; ein Liebhaber der Theologie wie der Philosophie, aber kein Selbstdenker. Er hat da und dort an den Gedanken eines Descartes, eines Leibniz, eines Wolff etwas zu tadeln oder zu verbessern, hat uns aber in seiner Vernunftreligion nichts zu sagen, so gut wie nichts, weil er verschweigen zu müssen glaubt, was er als Kritiker Neues zu sagen hätte. Die kleine Sache bedarf keines gründlichen Beweises; ich will mich darauf beschränken, die Berechtigung eines so harten Urteils

einfach durch Wiedergabe seiner Leitgedanken (ohne Kritik, die gar zu leicht wäre) klar werden zu lassen.

Reimarus kennt und zitiert nicht nur die Alten, sondern auch die englischen Deisten und Hume, Spinoza, die deutschen Rationalisten und den Intellektualisten Cudworth, die französischen Aufklärer von Montesquieu bis Lamettrie, endlich auch die Mathematiker und Naturwissenschaftler seiner Zeit. Seine Studien haben ihn aber, eigentlich im Gegensatze zu allen diesen Männern, in der Überzeugung bestärkt, daß zwischen Wissen und Glauben kein Widerspruch bestehen könne. Gott ist eine Wirklichkeit und Religion ist Erkenntnis Gottes, also Erkenntnis einer Wirklichkeit. Zu allen seinen naturreligiösen Sätzen gelangt Reimarus durch vermeintliche logische Schlüsse, ganz rationalistisch, wie etwa Wolff; nachher findet er den Inhalt all dieser Sätze in seinem Bewußtsein vor, oder in seinem Kinderglauben, in seiner inneren Erfahrung, hält sich also darum für einen Empiriker. Darum ist ihm auch die Religion ein Wissen, das Glauben stützt sich auf das Wissen anderer, auf die Tradition, die das eigene Wissen von Gott nicht ersetzen kann. Im Gebrauche der Vernunft dürfen wir nicht behindert werden. Es handelt sich also bei der Religion nicht um Gefühle, sondern um „Wahrheiten", die ebenso wie andere wissenschaftliche Wahrheiten bewiesen werden können und müssen. Der Lebensfreude sind die religiösen Wahrheiten durchaus nicht entgegen. Die Religion wird aber nicht ererbt (Tindal), soll unmündigen Kindern nicht eingeflößt werden; sie ist lehrbar und lernbar wie die Tugend. Die Tugend ist (neben Gott und Unsterblichkeit) ein Hauptbegriff der natürlichen Religion, die vor jeder Offenbarung von den Menschen gefunden wurde und die darum unveränderlich ist.

Gegen den Atheismus und den Pantheismus spricht sich Reimarus sehr entschieden aus, doch ohne jede Heftigkeit. Die Leugnung eines außerweltlichen Gottes verleihe kein Gefühl der Lust oder Zufriedenheit; das Zurückschieben des Ursprungs der Menschen in eine unendliche Reihe von Ursachen befriedige ebensowenig wie die Weltentstehung aus dem bloßen Zufall; auch fehle dem Atheisten der Glaube an die Unsterblichkeit und damit das höchste Lustgefühl. Das System Lamettries führe zum Laster. Eine Gesellschaft von Atheisten könne nicht glücklich sein, auch der einzelne Atheist nicht. „Wir sind nicht geboren, Atheisten zu sein." Um den Pantheismus stehe es nicht viel besser, wenn auch Spinoza nach Temperament, Erziehung und Gewohnheit ehrbar gelebt habe. Mit den älteren Pantheisten und denen, die eine Weltseele annehmen, könne man sich verständigen, nicht aber mit der Leugnung der göttlichen Weisheit und Güte, mit der Leugnung der Willensfreiheit und des Zweckbegriffs.

Als ob Reimarus den Fehler nicht in viel roherer Weise beginge, tadelt er an den mathematischen Beweisen Spinozas, daß in dem ersten Begriffe schon zugrunde gelegt wird, was nachher bewiesen werden soll. Daß der natürlichen Religion außer dem Atheismus und dem Pantheismus noch ein dritter Feind gegenüberstehe, nämlich der christliche Monotheismus mit seinen kirchlichen Dogmen, das wird in den ostensiblen Schriften nicht einmal angedeutet; kaum daß die Wunder angezweifelt werden und daß verlangt wird (wie in dem von ihm beeinflußten Hamburger Katechismus), die Naturreligion müsse das Dasein Gottes bewiesen haben, bevor man an Offenbarungen dieses Gottes glauben könne. Doch der Glaube an die Offenbarung gehört immerhin noch zu den vornehmsten Wahrheiten.

Die allgemeinen Ideen, die der Vernunftreligion des Reimarus zugrunde liegen, sind ihm nicht eigentümlich; was er für Metaphysik ausgibt, gehört Wolff an, und was in seiner Erkenntnistheorie kantisch oder gar noch moderner anklingt, ist entweder aus Locke geschöpft oder kommt doch zu keinem klaren Ausdruck. Ganz eigentümlich ist für Reimarus nur, wie in der Psychologie so auch in einer Art von Ontologie, die Entschiedenheit, mit der er den Tieren ihren Platz in der Weltkette anweist. Dreierlei Lebewesen gibt es: Gott, die Menschen und die Tiere. Auch um der Tiere willen hat Gottes Güte die Welt geschaffen, obgleich die Tiere keine Vernunft (doch aber eine Seele) haben und darum keine Religion. „Die unvernünftigen Tiere sind wie Findlinge in einem Waisenhause; sie wissen nicht, wie sie in die Welt kommen sind, und kennen keinen Vater." Ihr Handeln ist viel „determinierter" als das der Menschen. („Determination" ist einer der wichtigsten Begriffe in des Reimarus Psychologie; vielleicht führe ich ein andermal noch aus, wie Reimarus in diesem Punkte eine ganz richtige Ahnung hatte und sich nur aus Angst vor den atheistischen Konsequenzen in offenbare und versteckte Widersprüche verwickelte.) Die Tiere haben wie die Menschen Seele und Bewußtsein, im Gegensatze zu den Pflanzen; ihre Kunsttriebe aber sind blinde Neigungen.

Tiere

Eine besondere Beachtung hat Reimarus dem Begriffe der Möglichkeit geschenkt und ihn logisch der Notwendigkeit, praktisch der Wahrscheinlichkeit gegenübergestellt; die vielen krummen Linien zwischen zwei Punkten seien möglich, die einzige gerade Linie sei notwendig. Eine Ursache habe alles, sowohl Ordnung als Unordnung, nur daß die Ordnung den Zweck oder die Endursache zur Ursache habe. Weil nun Reimarus diesen ganz naiven Zweckbegriff überall in der Welt verwirklicht findet, die weisen und gütigen Absichten Gottes übrigens mit der gleichen kindlichen Andacht bewundert wie Freund Brockes, so wird ihm sein Gott (vor allem in allen offiziösen Schriften) zu einem absichtsvollen, lebendigen,

also menschenähnlichen Wesen. Die Naturgesetze oder die wirkenden Ursachen seien nur die Mittel der Endursachen oder vielmehr der einen Endursache oder Gottes. Die materialistische Lehre Maupertuis', der mehr als hundert Jahre vor Darwin die Nützlichkeit z. B. der Organe nicht als Absicht, sondern als „Folge" erklärt hatte, sei nicht zu billigen; es gebe Endursachen in der Natur der Dinge. Reimarus warnt trotzdem davor, aus dieser allgemeinen Erkenntnis die Absichten oder Endursachen Gottes im besonderen erkennen zu wollen; aber das Warum der vorausgehenden oder wirkenden Ursachen bleibe den Menschen ebenfalls unverständlich und so verweise die unbefriedigende Naturlehre auf eine höhere Wissenschaft, auf die Erkenntnis der Endursachen Gottes. Die Theologie wird zur Teleologie.

Wissen und Glauben

Da aber Reimarus trotz aller Zurückhaltung auch in seinen eingestandenen Schriften fast nur eine natürliche oder vernünftige Theologie vorträgt, sieht er keine Kluft zwischen Wissen und Glauben; die wissenschaftlichen Untersuchungen, „der Seele liebster Zeitvertreib", führen zum Glauben an die Weisheit und Güte des Schöpfers, der die leblosen Dinge zur Lust der Lebendigen eingerichtet habe. Die englischen Deisten und die französischen Freigeister hatten damals schon die ersten unsicheren Schritte gemacht, die Entstehung und Entwicklung der Gottesvorstellung historisch zu erklären; in diesem Punkte ist Reimarus, der als Bibelkritiker alle seine Vorgänger übertrifft, äußerst rückständig; das Dasein Gottes ist für ihn möglich und wirklich, braucht für die innere Erfahrung nicht erst bewiesen zu werden. Er beweist es dennoch. Es ist wahr, dieser Gottesbeweis hält sich fern von der metaphysischen Sophistik des Mittelalters; er ist dafür nicht einmal mit Begriffen zwingend, er ist schwammig. Der Ausgangspunkt ist allerdings scholastisch genug: es muß ein ewiges, notwendiges und selbständiges Wesen angenommen werden, wenn der Verstand aus den Ungereimtheiten herauskommen will. Dieses Wesen muß Gott sein, weil es die Natur nicht sein kann, welche nicht der Grund aller Wirklichkeit ist. Von diesem Beweisanfang an fällt der Gott der natürlichen Religion rasch mit dem der geoffenbarten zusammen. Gott existiert außerhalb der Welt und hat diese zum Wohle der Menschen und Tiere geschaffen; er hat die Welt und die Menschen erst geschaffen, denn das Menschengeschlecht hat eine endliche Dauer. (Der Beweis hiefür ist ganz scholastisch, und die Bekämpfung des Unendlichkeitsbegriffs, den Reimarus sogar aus der Mathematik verbannen will, ist noch viel schlimmer.) Die Hypothesen von einer Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen seien einst bei Epikuros und Lucretius noch entschuldbar gewesen, bei Lamettrie seien sie unentschuldbar, weil die neueste Naturwissenschaft durch das Mikroskop die Herkunft alles Lebendigen aus einem Ei gelehrt habe. „Der faule Käse ist so wenig die Mutter

der Maden als die Erde die der Menschen." Wieder wird der Pantheismus als das geringere Übel dem Materialismus entgegengestellt. Habe die Welt keinen beabsichtigten Nutzen für die Lebewesen, so habe sie keinen Sinn; daß aber die Welt einen Sinn habe, ist für Reimarus wie für alle sogenannten Aufklärer ein Axiom. Die Schöpfung sei unbegreiflich, aber nicht unmöglich; mit der Unbegreiflichkeit findet sich der Rationalist ab, der sonst mit Wolff nichts kennt, was er nicht begreifen kann. Alle alten scholastischen Beweise, der kosmologische wie der ontologische, müssen gelegentlich mithelfen; aber der teleologische, der aus den Endursachen, ist immer die Hauptsache. Mit staunender Bewunderung steht Reimarus vor der Fähigkeit der Menschen, Kraft, Weisheit, Tugend und Wohlstand zu erwerben, beinahe noch andächtiger steht er vor dem Bau und vor den Kunsttrieben der Tiere. Es gibt also einen lebendigen und absichtsvollen Gott, der sich in der Hauptsache von dem Gotte des christlichen Katechismus wirklich nicht unterscheidet.

Die Eigenschaften seines Gottes findet Reimarus in der Tiefe seines Gemüts vor und nennt sie darum Erfahrungstatsachen, auch wenn er die Eigenschaften erst mühsam aus dem Gottesbegriff herausgezogen hat. Auf die Widersprüche will ich nicht erst aufmerksam machen. Gott ist lebendig, aber er ist ein Geist. Gott ist notwendig, aber die Schöpfung war ein Werk der Freiheit. Gott hat die Welt um der Menschen und Tiere willen geschaffen, dann aber die Welt mitsamt den Menschen und Tieren zu seiner eigenen Lust. Wunder gibt es nicht, aber eine göttliche Vorsehung und Weltregierung.

Noch bequemer macht es sich Reimarus in der Beantwortung der Frage, woher das physische und moralische Böse in die Welt gekommen sei, obgleich Gottes Vorsehung mit Güte und Weisheit die Welt regiere. Wir wissen eben nicht immer Gottes Absichten und wir sind geneigt, die Unvollkommenheiten der Welt zu übertreiben. Beachtenswert ist da wieder der Gedankengang, der das Behagen der Tiere gegen die selbstsüchtigen Klagen der Menschen ausspielt; sind einige Gegenden der Erde für Menschen unbewohnbar, so leben dort doch Tiere, um derentwillen die Welt ebenfalls geschaffen worden ist; die Tiere haben das gleiche Recht auf Lebensfreude wie der Mensch. Eigentlich kann Gott nur Gutes schaffen; das Glück des Menschen ist relativ möglichst vollkommen; auch das Böse muß nach dem Wesen des Schöpfers ein Mittel zur Vollkommenheit des Ganzen sein. Und weil Glück und Unglück auf der Erde ungleich oder ungerecht verteilt sind, so flüchtet Reimarus in den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.

Ihm ist die Seele noch ein besonderes, einfaches, unzerstörbares Wesen. Gott hat in jedem Stern ein Perpetuum mobile geschaffen, in jeder

Seele ein Perpetuum cogitans. Die Fortdauer nach dem Tode ist also mindestens möglich. Nun ist da noch im Menschen die Sehnsucht und das Streben nach einer höheren Lust, als die irdische ist; wie man sich aber gar nicht vorstellen könne, es gebe keine Speise zur Stillung des Hungers, so könne man sich auch nicht vorstellen, es gebe keine Unsterblichkeit zur Stillung der menschlichen Sehnsucht. Für die Religion sei die Unsterblichkeit der Seele unentbehrlich. Was ganz richtig ist, nur daß der Gedanke genauer so ausgedrückt würde: für die Aufrechterhaltung des Glaubens an einen gütigen Weltregierer ist bei dem Elend des Erdenlebens der Glaube an ein Jenseits kaum zu entbehren.

Während nun Reimarus durch solche Bücher seinen Ruhm bei den Freigeistern mehrte, ohne von den Rechtgläubigen behelligt zu werden, während er zu gleicher Zeit langsam an seiner antichristlichen Apologie besserte, um diese furchtbare Waffe der Nachwelt zu hinterlassen, führte er äußerlich das Leben eines Hamburger Oberlehrers mit allen philisterhaften Freuden und Leiden. Der schon erwähnte Futterneid, aber auch geistige Gegensätze zwischen dem Johanneum und dem Gymnasium machten ihm zu schaffen. Es kam zu einem öffentlichen Streite mit dem Rektor des Johanneums; Reimarus zog das Schwert einer grimmigen Polemik aus der Scheide und steckte es wieder ein.

Basedow

Einen kleinen Kummer bereitete ihm ein Angriff Mendelssohns, der ja mit erstaunlicher Sicherheit immer daneben traf, einen größeren das Auftreten seines Schülers Basedow. Basedow war just in den Jahren, da Reimarus an der ersten Fassung seiner Apologie arbeitete, ein Zögling des Gymnasiums gewesen; man darf wohl annehmen, daß Reimarus auf seine radikale Denkweise in Theologie und Philosophie entscheidenden Einfluß gehabt hatte; sicher ist, daß er seiner Empfehlung die Anstellung an einer dänischen Ritterakademie verdankte. Was Basedow von dort aus, als Mitarbeiter oder als Anreger beim „Nordischen Aufseher", zu verantworten hatte, zog ihm eine verdiente Züchtigung durch Lessing zu (1760), hatte für Reimarus aber nur die Folge, daß Lessings Hiebe nebenbei auch ihn trafen. Doch bald darauf gab Basedow seine „Philalethie" (der Titel erinnert an Manteuffel) heraus (1763), die in ungestümer und doch nicht unberechtigter Weise sich von dem Wege seines Lehrers entfernte. Reimarus, der heimlich noch viel radikaler war als Basedow, mußte sich doppelt gekränkt fühlen, durch den Abfall des Schülers und durch sein eigenes schlechtes Gewissen. Um diese Zeit nahm er seine vor bald zwanzig Jahren verfaßte Apologie wieder vor und scheint von da ab bis zu seinem Tode an der verbesserten zweiten Niederschrift gearbeitet zu haben. Zu ihrer Veröffentlichung konnte er sich jedoch nicht entschließen, er wollte nicht

das Schicksal der Freigeister teilen, die in Hamburg ihres Amtes entsetzt worden waren.

Im Februar 1768 versammelte der Unchrist Reimarus seine besten Freunde um sich, zu einem Abschiedsmahle, in feierlicher Heiterkeit. Er starb kurz darauf, am 1. März. Vielleicht wußten nur sein tüchtiger Sohn und seine tapfere Tochter von dem Vorhandensein der schrecklichen Handschrift „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes".

Die Schutzschrift

Die meisten Briefe Lessings und der Reimarus-Kinder wurden in bezug auf die „Fragmente" so vorsichtig abgefaßt, so ängstlich vor einer Entdeckung des Verfassers, daß wir auch heute noch (nach 150 Jahren) keine urkundliche Gewißheit haben. Fühlte sich doch Lessing selbst, der Ritter ohne Furcht und Tadel, irgendwie verpflichtet, den „Verdacht" der Autorschaft von Reimarus ab und zunächst auf den Wertheimer Schmidt hinzulenken; von der Hauptsache ganz abzusehen, daß Lessing in dem ganzen Fragmentenstreite die Rolle eines abseitsstehenden Herausgebers spielte, der durchaus nicht für die Ketzereien des Ungenannten eintreten wollte. Es ist wahrscheinlich, daß Elise Reimarus dem bewunderten Lessing völlig vertraute, daß aber ihr „viel zu furchtsamer" Bruder sein Mißtrauen nicht besiegen konnte, vielleicht weil Lessing zehn Jahre vorher in seiner Züchtigung Basedows auch den Vater gekränkt hatte. Trotzdem wissen wir unbedingt sicher (durch die Autobiographie des Sohnes), daß Reimarus der Verfasser war, und in welcher Weise Lessing eine gewisse Verfügung über die Handschrift erhielt. Samuel Reimarus hatte seine Handschrift nicht herauszugeben gewagt und selbst seine Vorsicht noch mit Redensarten bemäntelt. „Die Schrift mag im Verborgenen zum Gebrauch verständiger Freunde liegen bleiben; mit meinem Willen soll sie nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären. Lieber mag der gemeine Haufe noch eine Weile irren, als daß ich ihn, obwohl ohne meine Schuld, mit Wahrheiten ärgern und in einen wütenden Religionseifer setzen sollte." Der Sohn Reimarus war nicht mutiger als der Vater; er übergab Lessing, der sich offenbar unbedingt zum Verschweigen des Verfassers verpflichten mußte, nicht die endgültige Fassung des Werkes, sondern nur die ältere Handschrift aus den vierziger Jahren und zwar — wenn wir einer Versicherung Lessings (gegen Herder) wörtlich vertrauen dürfen — nur etwa die Fragmente, die Lessing veröffentlicht hat. Gewiß aber hatte Lessing die ganze Handschrift noch in Hamburg gelesen und auch sofort den Entschluß gefaßt, das antichristliche Buch herauszugeben. Die beiden befreundeten Freigeister, der geschäftskundige Nicolai und der ahnungslose Mendelssohn, rieten entschieden ab; ein bereits gewonnener Verleger zog seine Einwilligung wieder zurück, weil die Berliner Zensur — unter Friedrich

dem Großen — Schwierigkeiten machte; Lessings neuer Herr, der Erbprinz von Braunschweig, der Gönner und Beschützer, zeigte einige weltmännische Neugier, die Handschrift des Ungenannten kennen zu lernen, aber sein Verlangen, sich mit dieser Sache zu befassen, war nicht weit her, er hatte auch wohl andere Dinge im Kopfe. Da half sich Lessing mit einem diplomatischen Streiche, dessen kleine Unwahrhaftigkeit ihm übeldeuten mag, wer mag. Lessing hatte eben durch den Erbprinzen Zensurfreiheit erlangt für ein bescheidenes buchhändlerisches Unternehmen: „Beiträge zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel.“ Als den dritten Beitrag dieser immerhin nur für Gelehrte bestimmten Sammlung brachte Lessing (1774) das erste Fragment des Ungenannten „Von Duldung der Deisten“, ganz still, als handelte es sich wirklich nur um eine neue Kuriosität aus Geschichte und Literatur. Die kleine Lüge, als ob die Handschrift des Ungenannten der Bibliothek von Wolfenbüttel angehörte, war nicht zu umgehen. Alles war darauf berechnet, den Erbprinzen für die Veröffentlichung zu gewinnen: es mußte dem fürstlichen Hause schmeicheln, wenn Schätze, die anders nicht münzbar waren, aus dem Dunkel seiner Bibliothek zum Vorschein kamen; es war angenehm zu hören, daß der Wertheimer, der angebliche Verfasser, „unter dem Schutze eines einsichtsvollen und gütigen Fürsten die Duldung fand, welche ihn die wilde Orthodoxie lieber in ganz Europa nicht hätte finden lassen“; und der Inhalt des ersten Fragments, die Forderung der Toleranz, mochte beim oberflächlichen Lesen völlig den Anschauungen der aufgeklärten Höfe entsprechen, welche Frömmigkeit gern sahen, aber die verfolgungssüchtige Geistlichkeit gern duckten. Nur die Wirkung blieb aus, wohl darum, weil für den Anfang ein verhältnismäßig unschuldiges Fragment gewählt worden war.

Die Fragmente

Wir wissen nicht, aus welchem Grunde Lessing die weiteren Fragmente erst drei Jahre später herausbrachte; vielleicht hatte der Arbeitsriese schon damals eine Periode der Erschlaffung, vielleicht ärgerte ihn die allgemeine Teilnahmlosigkeit, vielleicht hatte er doch bei Hofe Schwierigkeiten zu überwinden. Genug, er gab erst 1777, wieder unter der Flagge der „Beiträge“, fünf weitere Fragmente heraus, in denen nicht nur der Offenbarungsglaube angegriffen, sondern auch die allergeglaubtesten Wunder des Alten und des Neuen Testaments, so der Durchgang der Israeliten durch das Rote Meer, für Erdichtungen erklärt wurden. Nicht genug daran ließ Lessing 1778 (diesmal außerhalb des Rahmens der Beiträge, als ein besonderes Buch) das „dreisteste und stärkste“ Fragment drucken: „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger.“ Die christliche Religion sei nicht die Religion Christi; Jesus habe sich nur selbst getäuscht,

da er die nah bevorstehende Ankunft des Himmelreichs glaubte und lehrte; die Jünger aber seien Betrüger gewesen, die aus „Not“ Auferstehung und Himmelfahrt und alles andere erfanden.

Es scheint mir eine Schmach für den Betrieb geistiger Dinge in Deutschland, daß das Werk des Reimarus heute noch ungedruckt in der Stadtbibliothek von Hamburg ruht.*) Den tapferen Lessing trifft keine Schuld; Nicolai und Mendelssohn hätten ihn wohl kaum von dem Plane abgebracht, das ganze Buch herauszugeben, doch die notwendige Zustimmung des jungen Reimarus wäre kaum zu erlangen gewesen. Lessing hatte — wie gesagt — nur Teile einer früheren Bearbeitung in Händen; was Lessing von dieser Handschrift einem Bekannten überließ, „in einer seiner verdrießlichen Stunden, mit der Bedingung, es nicht herauszugeben, solange er lebte“, ist dann 1787 herausgekommen unter dem Titel: „Übrige, noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Gotthold Ephraim Lessing. Herausgegeben von C. A. E. Schmidt.“ Hinter diesem Pseudonym, das vielleicht wieder an Lorenz Schmidt erinnern sollte, soll sich ein Kanonikus Andreas Riem verborgen haben; auch diese Ausgabe war nur ein Fragment. Als David Friedrich Strauß siebzig Jahre nach dem Erscheinen der Fragmente an eine Veröffentlichung des Ganzen dachte und sich deshalb an die Bibliothek wandte, wurde ihm der Bescheid, ein anderer Gelehrter, Doktor Wilhelm Klose, hätte die Herausgabe übernommen; Klose aber begnügte sich damit, einige Stücke in Niedners „Zeitschrift für historische Theologie“ seit 1850 abzudrucken; ein Verleger für das ganze Werk fand sich in Deutschland nicht, und die Zeitschrift hatte aus begreiflichen Gründen keine Freude an den ketzerischen Beiträgen. Strauß selbst verschaffte sich nachher eine Abschrift von der letzten Fassung des Werkes, verzichtete aber wieder darauf, das Ganze abzudrucken. Seine Gründe sind befremdlich genug: es sei eines der merkwürdigsten und gediegensten Erzeugnisse des 18. Jahrhunderts, es bleibe gewiß tief zu beklagen, daß es nicht im rechten Zeitpunkte herausgekommen sei, um mit seiner ganzen Wucht in die geistige Bewegung einzugreifen; aber es würde jetzt schwerlich viele Leser finden, es wäre unserer Zeit zu fremd geworden in Anschauungs- und Ausdrucksweise. Strauß entschädigte sich und uns dadurch, daß er (1861) eine liebevolle, wenn auch nicht sehr gründliche Monographie über Reimarus, nebst einem vortrefflichen Auszuge aus dem ganzen Werke herausgab unter dem Titel: „Hermann Samuel Reimarus

*) Meine eigene Absicht einer Herausgabe des Ganzen scheiterte an den Zeitverhältnissen; die Handschrift durfte der Post nicht anvertraut werden. Den Bemühungen von Herrn Direktor Hans Wulkow verdanke ich die besonders wertvolle Nachricht, daß es im Hamburger Staatsarchiv eine alte Abschrift gibt, die noch ein wichtiges Buch mehr enthält als das Original von der Hand des Verfassers.

und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes." Strauß wendet sich selbst lebhaft gegen die offiziöse Meinung, der Standpunkt des Reimarus sei veraltet, und widerspricht dadurch der eigenen Begründung seines Verzichts auf einen vollständigen Abdruck; in Wahrheit wußte Reimarus noch nichts von den Disziplinen der Völkerpsychologie und der vergleichenden Religionswissenschaft, in Wahrheit hielt Reimarus noch an der Betrugshypothese fest; doch für die große Menge der Menschen, die aus eigener Vernunft in ihrem Bibelglauben unsicher geworden sind, wie er ohne Völkerpsychologie und ohne vergleichende Religionswissenschaft, wäre die Bibelkritik des Reimarus heute noch ein lesenswertes und beruhigendes Buch. Ich will im folgenden nach dem Auszuge von Strauß einen ganz kurzen Überblick über den Gedankengang geben und den alten Reimarus selbst so oft wie möglich zu Worte kommen lassen.

Reimarus' Bibelkritik

Ihm handelte es sich vom Anfang bis zum Ende um den Nachweis, daß im Alten und im Neuen Testament keine Offenbarung zu finden sei, nicht das Wort Gottes, nicht ein Weg zur Erkenntnis der Wahrheit. Schon die Erzväter haben sich zu viel mit Lüge, Betrug und schändlichem Gewerbe abgegeben, um für Boten einer Offenbarung gelten zu können, die Fabeln von der Schöpfung und der Sintflut gar nicht erst zu erwähnen. In den Spuren Bayles macht sich Reimarus über die vergoldeten Hörner Abrahams lustig. „Was hatte die kinderbegierige, hysterische Sara nun noch für Auswege übrig? Keinen, als daß sie es ihrerseits einmal mit andern Männern versuche; vielleicht schickt sich ihre Natur (das Wort ist in seiner obszönen Bedeutung zu verstehen) besser zu einem Andern als zu Abraham." Die Opferung Isaaks ist reiner Molochdienst; die Erzählung entehrt Gott und macht ihn zu einem fürchterlichen Wesen. Schwerlich hätte Sara erlaubt, daß ihr Sohn, der nicht der seinige war, von Abraham geschlachtet würde. Auch bei Isaak scheint Gott den Seinigen Schelmstücke und Betrügereien, Bosheit und Straßenräubereien zugute zu halten. „Jakob war vollends aus Lügen und Betrug ganz zusammengesetzt" (so in der älteren Fassung, die später unwesentlich gemildert wurde). Joseph verfuhr mit dem armen Volke wie nur je ein arger Schinder und „Kornjude". Beispiele von edlen Handlungen, wie bei den Dichtern der Griechen und Römer, fehlen durchaus in der Geschichte der Erzväter; das hatten in England schon Collins und Morgan hervorgehoben. Moses erscheint als ein ausgemachter Betrüger, als ein Schüler (wie schon bei Morgan) seines schlauen Schwiegervaters Jethro. „Alle Stifter neuer Gesetze und Republiken haben kein bequemeres und wirksameres Mittel gefunden, sich und ihren Befehlen bei dem rohen Volk ein Ansehen und Gewicht zu geben, als wenn sie die Menschen glauben machten, daß sie alles aus unmittel-

barer göttlicher Offenbarung täten. Und Jethro wußte als ein Priester am besten, was die Meinung der göttlichen Eingebung und Mitwirkung für Eindruck bei dem gemeinen Haufen mache." Die ägyptischen Plagen, der Durchgang durch das Rote Meer, die Feuersäule in der Wüste, die Gesetzgebung auf dem Sinai, alles wird rationalistisch und judenfeindlich für Schwindel und Betrug erklärt. Fast noch gröber wird Josua behandelt mit seinen Posaunen von Jericho und dem Stillstand der Sonne. Wie Bayle schildert Reimarus den königlichen Sänger David als den häßlichsten Charakter; über seine Psalmen brauchen wir uns nicht zu wundern, denn oft sind die Menschen, welche am meisten singen und beten, die größten Bösewichter, und überdies spricht aus den Psalmen Davids ein Geist unersättlicher Rache und Grausamkeit.

Hat nun Reimarus das Alte Testament, seine angeblichen Verfasser und seine Helden mit ausgesprochenem Hasse behandelt und mit einem gewissen plumpen Spotte, den man im Vergleiche zu dem Witze Voltaires deutsch nennen mag, so mäßigt er seinen Ton dem Neuen Testamente gegenüber, wenigstens soweit die Religion und die Lehre Jesu Christi in Betracht kommt. Aber er weiß schon, daß der Kanon des Neuen Testaments ebenso zufällig zustande gekommen ist, ohne göttliche Eingebung, ganz menschlich, daß für Jesus und die Apostel nur das Alte Testament eine heilige Schrift war; die einzelnen Evangelisten schrieben die Geschichte nieder, jeder nach seinem Gutdünken, wie auch heute noch jeder Professor der Geschichte die Sache nach eigenem Ermessen darstelle. Scharf unterscheidet Reimarus — wie schon hervorgehoben — zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion, aber auch zwischen der Religion Christi und den Lehren der Apostel. Man dürfe die Jünger Jesu ebensowenig über einen Leisten schlagen wie alle Schüler des Sokrates. Alle Hochachtung für die reine Lehre Jesu (die Liebesbotschaft, die Unsterblichkeit der Seele) hält ihn jedoch nicht ab, den Charakter Jesu zu verdächtigen. Schon die Verkündigung durch den Täufer wird so dargestellt, als sei alles ein abgekartetes Spiel zwischen den „Herren Vettern" gewesen; in seiner Heimat habe Jesus keine Wunder tun können, weil man dort ihn und seine Gehilfen zu gut kannte. Sein erstes Auftreten im Tempel war so umstürzlerisch, daß man von einem unschuldigen Tode Jesu nicht sprechen könne. Übrigens habe Jesus (man erinnert sich an die Schrift von Toland) keine übernatürlichen Geheimnisse gelehrt, niemals die Artikel des späteren Katechismus. Und was Jesus ausdrücklich versprochen habe, seine baldige Wiederkunft, das sei nach siebzehnhundert Jahren noch nicht eingetroffen. Ein ungläubiger Jude könnte zu einem gläubigen Christen sprechen, mit Bezug auf den Messias: „Sind wir denn betrogen, so sind wir alle

beide auf gleiche Weise betrogen." Jesus habe verkündet, er werde die weltliche Erlösung des Volkes Israel ausführen; erst als das fehlschlug, erdichteten die Apostel aus Not ihr neues System, wonach Jesus gelitten habe und gestorben sei, um die Sünde der Welt zu büßen. In der Kritik der Passion und der Auferstehung geht Reimarus bis zum äußersten. Leichendiebstahl ist für ihn viel wahrscheinlicher als wunderbare Auferstehung. „Wie? Wenn ein vergrabener Schatz weggekommen wäre, der in Jemandes Verwahrung gewesen; man spräche zu diesem: Ihr müßt ihn heimlich weggebracht haben; er hingegen: Der Teufel hat ihn geholt; welches von beiden ist wahrscheinlicher? Da sind tausend, ja zehntausend Fälle und Exempel gegen eines, oder vielmehr gegen keines, das genugsam erwiesen wäre. Von dem Übernatürlichen fordert man billig stärkere Beweise, und wenn die nicht da sind, so bekommt die Wahrscheinlichkeit des Natürlichen ein unendliches Übergewicht." Auf der Auferstehung und der Wiederkunft Christi steht aber das ganze Lehrgebäude der Apostel. Haben sie da gelogen, so scheint sich das schlecht mit den schönen und vernünftigen Lehren Jesu zu vertragen; aber in alten Zeiten „meinten die Stifter von Republiken und Religionen, der gemeine Haufe könne nicht anders und nicht kürzer zur Ordnung, Tugend und Frömmigkeit angehalten werden, als wenn man ihn durch Unwissenheit, Einfalt, blinden Glauben, Vorurteile, Irrtum und Betrug regiere".

Allen Wundern des Neuen Testaments gegenüber äußert sich bei Reimarus ein noch ungläubigerer Rationalismus als bei den englischen Deisten. Wenn das berichtete Wunder sich selbst oder den Umständen widerspricht, so kann es nicht wahr sein; der Beweis, daß ein Wunder wirklich geschehen ist, liegt dem Erzähler ob. „Wer könnte sich anheischig machen, heute die angeblichen Wunder des Abts Pâris alle zu widerlegen, aber wer wird sich darum verpflichtet halten, sie zu glauben?" Wenn die Wunder die Natur der Dinge umkehren, so gehören sie zu den Märlein aus dem Schlaraffenland; wenn sie aber gar die Hochachtung gegen Gott schmälern oder das Natur- und Völkerrecht kränken, so gehören sie in das Reich des Teufels und sind Erfindungen des lügenhaftesten und boshaftesten Volks, das je auf Erden gewesen ist. „Was wird dann noch von allen Wundern des jüdischen Volks, vom Anfange bis auf die Zeiten Jesu und seiner Apostel und deren Jünger, Gesundes und Leidliches überbleiben?"

Mit dem gleichen Grimme wie gegen Moses richtet sich Reimarus gegen Paulus, den „Hauptstifter des Christentums", den Begründer der Lehren von der Erbsünde und der Rechtfertigung. Paulus übertreffe die übrigen Apostel an Geisteskraft, doch auch an Ehrgeiz, Herrschsucht, Verschlagenheit und Verstellung. „Es menschelt hier sehr." Die Entzückungen

des Paulus werden zu absichtlichen Täuschungen. Wenn Paulus sich die Heiden vorbehielt und den anderen Aposteln die Juden überließ, so wäre das eine Verteilung der Welt unter diese geistlichen „Conquéranten" gewesen, als wenn eine europäische Macht sich ganz Amerika ausbedungen und den übrigen die Insul Tabago zugestanden hätte. Paulus hat das Lehrgebäude des Christentums erst geschaffen und es auf lauter falsche Sätze gegründet. „Diesen inneren Mangel können keine äußerlichen Stützen wieder gutmachen; keine Erzählung von geschehenen Wundern . . . und selbst nicht die gottseligste Sittenlehre kann das, was an sich selbst in den Glaubensartikeln erdichtet, widersprechend und durch die Fakta selbst widerlegt ist, zur wahren, göttlichen Religion machen."

Nicht viel zurückhaltender als die Grundlagen des Christentums kritisiert Reimarus die Hauptsätze des Protestantismus. Er verwirft Erbsünde und Zurechnung und empört sich besonders gegen die Vorstellung, Gott sei ein Gläubiger, der sich unsere Schulden durch seinen Sohn habe bezahlen lassen. „Gewiß eine gar niederträchtige Vergleichung." Er hätte die Schuld doch ebensogut erlassen können. Auch habe die Heilsordnung ihren Zweck nicht erreicht, weil die meisten Menschen nach wie vor zum Teufel fahren und von Tausend kaum Einer selig wird; für die Erziehung der Menschheit sei der morgenländische Glaube an die Seelenwanderung wirksamer als der abscheuliche Glaube an die Ewigkeit der Höllenstrafen. „Die christliche Religion ist keine Religion für das ganze menschliche Geschlecht; und wenn ein vernünftiger Mensch sie bloß nach den Grundsätzen der Wahrheit untersucht, so findet er sie, beides in factis et dogmatibus, von Anfang bis zu Ende voll innerer Widersprüche. Dies macht unseren Glauben an dieselbe unmöglich und nötigt uns, daß wir uns schlechterdings an die natürliche Religion halten."

Reimarus schließt seine Schutzschrift mit einer Anpreisung des Deismus und der Toleranz. „Diese Schrift kann die Welt überzeugen, daß es eine Schande für die gesamte Christenheit und schade für das ganze menschliche Geschlecht sei, daß man lieber allen Sekten und Religionen, als der rein vernünftigen eine freie Toleranz und öffentliche Ausübung verstattet, und daß es nachgerade die höchste Notwendigkeit erheische, den Zwang aufzuheben und Menschen, die nach bloßer gesunder Vernunft ihren Schöpfer verehren, der Obrigkeit Gehorsam leisten, die Tugend üben und ihren Nächsten lieben, auch ungekränkt unter Bürgern wohnen und Gott nach ihrer Einsicht öffentlich dienen zu lassen."

Wir haben gesehen, durch welche menschliche Rücksichten der heimlich tapfere Oberlehrer Reimarus veranlaßt wurde, seine furchtbare Anklageschrift, die er eine Schutzschrift nannte, der Öffentlichkeit vorzuenthalten.

Da er nicht mehr eine Verurteilung zum Feuertode gewagt hätte, sondern kaum mehr als den Verlust seines Amtes, die Vernichtung seines bürgerlichen Daseins und die Verzweiflung seiner guten Frau, so braucht man hinterher mit dem Vorwurfe der Feigheit nicht zurückzuhalten. Die Urchristen, die für ihr Bekenntnis in den Tod gingen, waren sicherlich stärkere und für den müßigen Betrachter schönere Erscheinungen. Wir dürfen aber bei diesem wohlfeilen Vorwurfe der Feigheit nicht übersehen, daß Reimarus durch seine Vorsicht allein sich die geistige Kraft bewahrte, ganze Kritik zu üben und so in der Bekämpfung der Kirche weiter zu gehen, als alle englischen Deisten vor ihm gegangen waren. Dieser kleine Hamburger Oberlehrer versteckte sein Buch freilich in seinem Schreibtisch, aber das Buch enthielt kritische Gedanken, die mit solcher Härte auszusprechen die angesehenen und kampflustigen englischen Schriftsteller und Staatsmänner doch nicht gewagt hatten. An dieser Stelle, da ich genug über die ersten deutschen Aufklärer berichtet habe, und bevor ich zu dem ganz einsamen, genialen Liscow komme, halte ich es für meine Pflicht, zurückgreifend etwas über das allgemeine Wesen der Aufklärung einzufügen.

Aufklärung

Das Wort „Aufklärung" könnte ohne Beziehung auf die Geschichte der inneren Denkfreiheit einen recht guten Sinn haben; man könnte sogar ganz sauber zwischen dem Aufklären als einer Tätigkeit philosophischer Schriftsteller und der Aufklärung als dem Erfolge dieser Tätigkeit beim Volke unterscheiden, oder zwischen der mehr formalen Aufklärung (wofür man leicht Rationalismus sagen könnte) und der mehr materialen (deren Lehren aber nicht unveränderlich sind), oder endlich zwischen der negativen Aufklärung, die in der Kritik der überkommenen Begriffe besteht und die als Kritik der Sprache über ihre eigenen Grenzen hinaus eine neue Erkenntnistheorie anbahnt, und den Versuchen zu einer positiven Aufklärung, die aber bisher immer in einem mechanistischen oder materialistischen Dogmatismus stecken geblieben ist. Halten wir uns aber an die historische Bedeutung des Wortes, so bezeichnet es viel einfacher etwa die Tendenz, die von Locke bis Kant in der abendländischen Philosophie herrschend war, die von den englischen Deisten, den französischen Enzyklopädisten, endlich von den Fürsten Friedrich, Joseph und Katharina der Zweiten, den aufgeklärten Despoten, tiefer hinab ins Volk getragen wurde (mit ungleicher Kraft bei ungleichem Menschenmaterial), dergestalt, daß die Aufklärung auch noch nach ihrer Überwindung durch ein tieferes Erfassen der letzten Fragen die populäre, etwas rückständige und dennoch gesunde Weltanschauung des 19. Jahrhunderts blieb. Auch das Schlagwort blieb in der Gemeinsprache der Halbgebildeten erhalten, wahrscheinlich durch den nachwirkenden Einfluß der französischen Revolution; vor diesem Ereignis hatten die deutschen

Popularphilosophen das noch ganz neue Wort und die Sache bereits verächtlich zu machen angefangen; Wieland meinte (1776), „an der Aufklärung der Zeit Anteil gehabt zu haben, werde vielleicht dermalen von Manchem als ein ziemlich zweideutiges Verdienst angesehen", der Sache sei zuviel getan worden; und der leicht erschreckte Moses Mendelssohn wendet sich gar (1784) gegen die neuen Ankömmlinge: Aufklärung, Kultur, Bildung. „Sie gehören vor der Hand blos zur Büchersprache. Der gemeine Haufe verstehet sie kaum." Nicht nur die Frommen und die Gefühlsphilosophen setzten die Angriffe gegen die Aufklärung fort und erfanden die Tadelworte Aufklärerei und Aufklärungssucht („Aufklärerei" wurde von Voß geprägt, der böse Anwurf „Aufkläricht" erst von Heinrich Leo); auch die vom Sturm und Drang hatten die verstandesmäßige Behandlung der letzten Fragen satt bekommen, mußten es sich aber gefallen lassen, daß der „Deutsche Merkur" (1785) den Geniekultus zugleich mit der Aufklärung verwarf: „Das Wort Aufklärung fängt jetzt allmählich an, so wie die Wörter Genie, Kraft, gutes Herz, Empfindsamkeit und andere, in üblen Ruf zu kommen."

Faßt man das Wort mit seiner Sippe zusammen, so muß man sagen, daß es nur in Deutschland bei Freund und Feind ein technischer Ausdruck wurde; das französische Modellwort (éclaircissement) läßt noch viel mehr eine allgemeine Anwendung zu und findet sich als Terminus weder bei Bayle noch in der Encyclopédie. Und das Ursprungsland des Deismus hatte frühzeitig freethinker und freethinking gebildet. Darum ist es zwar nicht unberechtigt, aber doch ein wenig schief, wenn der Übersetzer von Leckys „History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe" den Ausdruck rationalism durch Aufklärung wiedergibt; das englische Wort bezeichnet natürlich das vernunftgemäße Denken überhaupt, aber doch besonders die Vernunftreligion im Gegensatze zu jeder positiven Theologie; unser „Aufklärung" bezieht sich viel weiter und unbestimmter auf alle Fragen der Moral und der Politik. Gerade darum, wegen seines antitheologischen Standpunktes, ist uns Leckys Buch (von 1865) so viel näher als die deutschen Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts; es scheint (worauf der Übersetzer Jolowicz schon hingewiesen hat) in der Geschichte des Christentums den Faden dort aufzunehmen, wo der *ἄθεος* (so nannte ihn Mommsen einmal mir gegenüber) Gibbon ihn fallen gelassen hatte.

Kant

Selbst Kants immer lesenswerte kleine Schrift „Was ist Aufklärung?" mutet uns freilich oft etwas altmodisch an, vielleicht gerade darum, weil Kant da überaus populär sein wollte, deutlicher als sonst an die Zeit anknüpfte und von seinem Kritizismus eigentlich absah. Der Aufsatz bleibt

aber doch um deswillen sehr beachtenswert, weil er den besten Beweis liefert: Kant habe sich auf der Höhe seines Wirkens zur Aufklärung, also zu den Maximen Friedrichs bekannt, soweit auch seine eigene Lebensleistung die Popularphilosophie der Zeit vernichtend überragte.

Kant hatte den Aufsatz im September 1784, also nur zwei Jahre vor Friedrichs Tode, geschrieben; er erschien, viel beachtet, im Dezemberheft der „Berliner Monatsschrift". Als ob Kant geahnt hätte, welche Schwierigkeiten ihm wenige Jahre später die kirchenfreundliche Regierung bereiten würde, verlangt er fast persönlich, für den Gelehrten, im Namen seines Königs volle Gedankenfreiheit. Dieses Zeitalter sei das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friedrichs. Der Offizier, der Finanzrat, der Geistliche sage: Räsonniert nicht, sondern exerziert, bezahlt, glaubt. „Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: Räsonniert, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!"*) So tritt Kant mit seiner ganzen Autorität für den aufgeklärten Despotismus ein, wohlgemerkt, auch für den Despotismus, da er die Gedankenfreiheit nicht allgemein billigt, vielmehr sie für ganze Stände nicht geduldet haben will. Nicht ganz ohne Sophistik wird z. B. zwischen dem Amte eines Predigers und seiner Gelehrteneigenschaft unterschieden; der angestellte Pastor müsse seiner Gemeinde gegenüber auch gegen seine Überzeugung die vorgeschriebene Lehre vortragen; er müsse auf den Privatgebrauch seiner Vernunft verzichten; dagegen als Gelehrter, mithin im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, genieße er einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. „Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft." Man achte darauf, wie sich die Sprachgewohnheiten, viel mehr ist es nicht, seit diesen hundertdreißig Jahren verschoben haben; heute sind es die Leute von der Presse, die an Stelle der Gelehrten nach eigener Meinung die Vormünder des Volks geworden sind, und auch unsere Presse verlangt uneingeschränkte Freiheit für sich, eine gemäßigte Freiheit für das Volk. Trotz der Vorsicht, mit der Kant namentlich die religiöse Frei-

*) Raisonner hat schon im Französischen neben der ursprünglichen Bedeutung „seine Vernunft gebrauchen, richtig denken", den abschätzigen Nebensinn „Einwendungen machen", wie in der Redensart „raisonnons de bon sens et ne raisonnons guere". Aber in Deutschland hat sich eben in den Jahren des aufklärenden Rationalismus, nach meiner Erfahrung besonders in Preußen, der Sprachgebrauch herausgebildet, daß vom höchsten Beamten an bis zum Schutzmann das „Nicht räsonnieren" dem Bürger entgegengehalten wird, fast in der Bedeutung „Schweigen Sie, reden Sie nicht". In dem unverächtlichen Sinne wird das Fremdwort bei uns nicht mehr gebraucht. Campe will dafür das schon fast eingebürgerte „vernünfteln" (Klopstock: „beweistümeln"), zuweilen „widersprechen, widerbellen". Für raisonner verteidigt er „vernunften".

heit — er nennt sie selbst den Hauptpunkt — behandelt, ist doch vorzüglich und eigentlich erschöpfend, wie er das Wesen der Aufklärung deutet. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." Die Schuld an der Rückständigkeit tragen Faulheit und Feigheit; „es ist so bequem, unmündig zu sein." Mutig verlangt Kant einen gewissen Radikalismus in der Aufklärung; sie dürfe von Einzelnen hinausgeschoben werden, für einige Zeit; auf sie Verzicht zu tun, gar für die nachfolgende Generation, heiße die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. „Was nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen." Erkennbar wird Friedrich dafür gelobt, daß er Aufklärung in Religionsdingen für seine Pflicht halte, volle Freiheit lasse, „also selbst den hochmütigen Namen der Toleranz von sich ablehne." Sehr gut ist in seiner Zeit eine Bemerkung über den paradoxen Gang menschlicher Dinge; ein Fürst, der ein zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand habe, könne für die Aufklärung mehr wagen als ein Freistaat. Natürlich geht das wieder auf Friedrichs aufgeklärten Despotismus. Und die Behauptung, das Jahrhundert Friedrichs sei das Zeitalter der Aufklärung, wird mit Beziehung auf den vorhin erwähnten Unterschied zwischen der Tätigkeit der Aufklärung und ihrem Ergebnisse hübsch definiert. „Wenn gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter?, so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung." (Ich werde auf die Schrift Kants noch zurückkommen.)

In einer Note erwähnt Kant artig einen eben erschienenen Aufsatz des Herrn Mendelssohn, den er noch nicht gelesen habe; vielleicht habe der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege gebracht. Aus diesem Aufsatze Mendelssohns habe ich oben den Satz zitiert, in wortgeschichtlicher Absicht, der die Begriffe Aufklärung, Kultur und Bildung als neue Worte und als Synonyme behandelt. Der Titel lautet: „Über die Frage: Was heißt aufklären?" Mit vielen Einteilungen und Untereinteilungen wird geschwätzig-klug mit den Worten gespielt. Eine Einstimmigkeit der Gedanken wäre höchstens darin zu finden, daß auch Mendelssohn zwischen der Bestimmung des Menschen und der Bestimmung des Bürgers unterscheidet. Er stellt die Bestimmung des Menschen höher und nennt den

Staat unglückselig, der sie hintansetzen muß; aber er führt den Gedanken nicht weiter. „Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund!" Leicht wird auch auf die Gefahren eines Mißbrauchs der Aufklärung hingewiesen; Kultur müsse den Gefahren der Aufklärung (Egoismus, Irreligion, Anarchie) entgegenwirken; Bildung einer Nation sei aus Kultur und Aufklärung zusammengesetzt. Der Gott der Vernunftreligion aber mag wissen, was Mendelssohn sich bei dem folgenden Satze gedacht habe: „Eine gebildete Nation" (also eine von Kultur und Aufklärung) „kennt in sich keine andere Gefahr als das Übermaß ihrer Nationalglückseligkeit, welches, wie die vollkommenste Gesundheit des menschlichen Körpers, schon an und für sich eine Krankheit genannt werden kann." Vielleicht aber tue ich Mendelssohn unrecht; vielleicht hat der sonst so subalterne Mann hier eine Ahnung aussprechen wollen, die Sehnsucht nach noch höheren Gütern als Kultur und Aufklärung, und war nur noch nicht imstande, diese Sehnsucht, diese Bestimmung des Menschen und des Gelehrten, so auszudrücken, wie es wenig später Fichte gelang.

Vernunft

Wesentlich war der Aufklärung schon im Altertum und im christlichen Mittelalter, dann aber freilich besonders im 18. Jahrhundert, daß sie den Versuch machte, die Regeln des Handelns allein aus der menschlichen Vernunft abzuleiten und diese Regeln von den Fesseln fremder, außervernünftiger Autoritäten zu befreien. Den richtigen Aufklärern war aber die Vernunft selbst zu einer überirdischen Macht geworden, an deren Allwissenheit, Allgüte und Unfehlbarkeit man nicht zweifelte, wie denn auch der Gipfelpunkt der Aufklärung in dem Kultus der Göttin Vernunft zu suchen ist. So war die Aufklärung in ihrer geschichtlichen Erscheinung doch wieder ein religiöser Glaube, der überwunden werden mußte, überwunden durch eine kritische Analyse des Vernunftvermögens. Diese Kritik der Vernunft wurde bekanntlich nach den bahnbrechenden Vorarbeiten der Engländer von Kant begonnen — wodurch der Aufklärer Kant wirklich den Kampf gegen die Aufklärung einleitete —, aber schon Kants neuer Glaube an eine reine, objektive, übermenschliche Vernunft wies nicht den Weg zur Freiheit, sondern den Rückweg zur Metaphysik, zur Unterwerfung des vernünftigen Menschen unter eine ewige Vernunft an sich. Überwunden, völlig überwunden kann die vernunftgläubige Aufklärung erst werden durch den Sieg der Sprachkritik, welche Menschenvernunft und Menschensprache als eine und dieselbe Erscheinung begreift und das Werden der Vernunft nicht anders betrachtet als das Werden der Sprache, welche also den Aberglauben an die Unfehlbarkeit der Vernunft fallen gelassen hat, ohne sich irgendeiner anderen Unfehlbarkeit zu unterwerfen.

Es ist ein Verdienst von Tröltsch, darauf hingewiesen zu haben, daß man die Geschichte der Aufklärung nicht auf die Befreiung von religiösen Fesseln beschränken dürfe. Der Bruch mit der Autorität vollzog sich, hinüber und herüber greifend, auf allen Gebieten, auf welche die gedankliche oder wissenschaftliche Betrachtung die Lebensäußerungen der Menschen zu verteilen liebt; der Schein, als ob die religiöse Aufklärung die Hauptsache wäre, entstand nur daher, daß die christliche Kirche des Mittelalters sich zur Richterin über alle möglichen Lebensäußerungen aufgeworfen hatte, daß die Staatsgewalt diese Autorität vielfach anerkannte — allezeit unter Gegenströmungen —, daß also jede Freiheitsbewegung zunächst die Kirche und deren Hemmungen zu bekämpfen hatte. Sehr spät erst drang die Aufklärung in die sogenannte Theologie ein, dann erst, als die unchristlichen und untheologischen Bücher der englischen Deisten und der französischen Enzyklopädisten den Boden ins Wanken gebracht hatten, auf welchem die Protestanten wenigstens fest zu stehen geglaubt hatten.

Bibelkritik

Die Bibelkritik, die durch die Reformation erst möglich geworden war, führte zu der Selbstzersetzung des Christentums; mit der philologischen Forschung in Gottes Wort hatte es angefangen und eben zu der Reformation geführt, mit der Erklärung, daß die Bibel gar nicht Gottes Wort sei, hörte es auf. Spinoza mit seiner unerhörten Kritik im theologisch-politischen Traktat steht nicht ganz abseits. Aber die gröbste Arbeit leisteten die ehrlichen Protestanten, die verzweifelte Anstrengungen machten, die sicheren Ergebnisse der Erkenntnislehre und der Bibelkritik anzuerkennen und dennoch das Christentum zu retten. Alle diese Bestrebungen, das Christentum zu verteidigen, durch einen vernunftgemäßen Supranaturalismus, wie der von Clarke in England, oder durch das hölzerne Eisen einer Vernunft-Theologie, wie die von Wolff und seinen Schülern in Deutschland, endeten schließlich in einen Abfall vom Offenbarungsglauben.

Wir werden unter den Männern der Aufklärung noch sehr häufig Bibelkritiker finden, die mit langsam wachsendem Mute die Autorität der Bibel bekämpfen; und die nicht immer scharf von den Ketzern zu unterscheiden sind, welche in der Bibel Gottes Wort sahen, aber dieses Wort von menschlichen Verfälschungen sauber gehalten und richtig verstanden wissen wollten. Für jetzt möchte ich nur allgemein bemerken, daß die Kritik nur überaus vorsichtig von der philologischen Kritik einzelner Stellen zur geschichtlichen Kritik des Bibelganzen vorschritt. Was sich der geistigen Befreiung entgegenstemmte, das war bei den Gegnern das dumme oder kluge Festhalten am Hergebrachten, bei den Aufklärern selbst eine tief in der menschlichen Natur lebende Autoritätssucht. An sich war ja nicht einmal die Behauptung, die Bibel sei gar nicht Gottes Wort,

atheistisch; Gott konnte ja existieren, ohne sich durch Offenbarungen mitgeteilt zu haben. Die elektrische Energie war da, ohne daß wir einen Sinn für sie besaßen. Nur daß auch die Aufklärer noch durch Jahrhunderte die Autorität nötig zu haben glaubten und sogar die unchristliche Naturreligion noch auf ein älteres, unbekanntes Wort Gottes zu stützen suchten, auf die sogenannte Uroffenbarung. Eigentlich ist diese Autoritätssucht des Menschen nicht mehr und nicht weniger als sein eingeborener Hang zum Wortaberglauben, der erst von Sprachkritik besiegt werden kann. Das geprägte Wort wird zu einer Macht, das geschriebene Wort zu Macht und Recht. Die Langsamkeit der Bibelkritik wird begreiflicher werden, wenn wir uns erinnern, daß es mit der Befreiung von Aristoteles beinahe noch länger dauerte. In den Büchern des Aristoteles glaubte die Welt, Christen und Heiden, länger als ein Jahrtausend den Inbegriff alles erdenklichen sachlichen und formalen Wissens zu besitzen; man stritt unduldsam und verfolgungssüchtig über die Deutung des Aristoteles, man warf sich gierig von den arabischen und lateinischen Übersetzungen auf den griechischen Text, man trennte mit gelehrtem Spürsinn die echten von den unechten Schriften; aber man schreckte vor der Vorstellung zurück, der Meister könnte etwas Falsches, Sinnloses oder Widervernünftiges gesagt haben. Ähnlich war die Stellung der Theologen und auch der älteren Aufklärer zur Bibel. Das Ansehen des Buches war erdrückend. Auch in ihm glaubte man den Inbegriff alles sachlichen und moralischen Wissens zu besitzen; und während man bereits stritt und philologisch kritisierte, wagte man noch lange nicht zu denken oder gar auszusprechen: die Bibel ist ein Buch wie andere Bücher auch und kann neben schönen Vorschriften auch Sinnlosigkeiten enthalten. Solange die Aufklärung theologisch gerichtet war, solange war sie Logologie und konnte sich mit aller Freidenkerei nicht ganz von dem Ansehen lösen, das das Wort Gottes seltsamerweise auch für diejenigen hatte, die an einen außerweltlichen Gott und an seine Offenbarung nicht recht glaubten. Auch heute noch ist es nicht immer Anpassung an die öffentliche Meinung und an die Wünsche der Machthaber, wenn gottlose Menschen mit Ehrfurcht von dem alten Buche reden; auch heute noch kann es die Autoritätssucht sein, die sich vor der Autorität des Alters beugt. So wird es begreiflich, daß im 16. und 17. Jahrhundert die Befreiung vom kirchlichen Denken des Mittelalters sich überall früher und rascher vollzog als auf dem Gebiete der sogenannten Theologie.

Politik

Nicht das nächste, wohl aber, wie Weltgeschichte herkömmlich behandelt wird, das sichtbarste Gebiet der Auflehnung gegen die Kirche war die Staatslehre und noch früher die praktische Politik oder die Motivation der Fürsten. Was im Mittelalter noch ein Geheimnis der Höfe gewesen war, daß näm-

lich die Fürsten sich von ihren Hausinteressen, die klügsten unter ihnen auch wohl schon von den Landesinteressen leiten ließen, gewöhnlich nur zum Scheine von ihrer religiösen Überzeugung, das mußte ein öffentliches Geheimnis werden, seitdem es mehr als eine christliche Kirche gab, und die Politik über die Alliancen mit Religionsgenossenschaften entschied wie sonst über die Alliancen mit den weltlichen Mächten. Die Stellung der Fürsten zur Reformation und nachher die Parteigruppierungen im Dreißigjährigen Kriege machten es auch dem blödesten Auge klar, daß die religiösen Leidenschaften von den Fürsten zu politischen Zwecken benützt wurden. Der Staat hörte auf, eine Einrichtung Gottes zu sein, er wurde Selbstzweck; mochte auch Cromwell, dessen Welt- und Menschenkenntnis noch größer war als sein Fanatismus, so etwas wie eine Theokratie wieder aufrichten wollen, als ein despotischer Prophet seines Gottes, die Zeit der Theokratie war vorüber. Zuerst praktisch, dann theoretisch trennte sich der Staat von der Kirche, forschte in dem neuen Vernunftrecht oder Naturrecht nach seinen immanenten Gesetzen und fand sie in der besonderen Vernunft des Staates, in der Staatsräson. Gegen die Kirche gerichtet waren die Lehren der Rebellen, die uns mit ihrer Anpreisung des staatlichen, d. h. fürstlichen Absolutismus heute so seltsam anmuten; die Frage nach der Staatsform wurde bei dieser Verkündigung der Staatsallmacht häufig offen gelassen. Aber Bodin und Grotius, Hobbes, Locke und Pufendorf waren trotz aller Ungleichheiten einig in dem Bestreben, den Staat der Kirche überzuordnen. Den Kirchen blieb gegenüber der weltlichen Macht nichts anderes übrig, als sich wie ein Staat im Staate einzurichten und so auf ihre alten Hoheitsrechte zu verzichten; auch die katholische Kirche hielt zwar in der Theorie das Dogma von der Weltherrschaft des Papstes aufrecht, mußte aber in Wirklichkeit ihre Stellung selbst in katholischen Staaten auf weltliche, juristische Konkordate stützen, anstatt wie einst auf den Willen Gottes. Die vernünftige Staatsräson verlangte natürlich den Verzicht auf jede Ketzerverfolgung, eigentlich die Aufhebung des Ketzerbegriffs, verlangte die Duldung aller christlichen Sekten oder gar der Unchristen und der Atheisten, aber noch hing es von den Charakteren der Fürsten und der Freiheitslehrer, sowie von anderen Zufälligkeiten ab, ob diese Toleranz auch geübt wurde; die Nachfolger Ludwigs XIV., der seine Allmacht bereits dem Naturrechte verdankt hatte, wagten es noch mit der Unduldsamkeit, während Friedrich der Große unbedingte Toleranz und Absolutismus schon sehr gut zu vereinigen wußte. Zu beachten ist auch, daß die große französische Revolution zwar die letzten Konsequenzen aus dem Naturrechte zog, indem sie die Tafeln der Menschenrechte aufstellte, daß sie aber intolerant wurde gegen die alte Staatskirche.

Mertantilismus

Fernab von dem Begriffe der Aufklärung scheint für den ersten Blick die wirtschaftliche Befreiung der Menschheit aus den Schranken des Mittelalters zu liegen. Ein Zusammenhang besteht aber schon darum, weil der freiheitliche Aufschwung der Naturwissenschaften — man braucht nicht bloß an Bacon zu denken — die Technik günstig beeinflußte und die Völker oder doch viele Einzelne bereicherte; die besseren unter den Fürsten merkten bald, daß der Reichtum ihres Landes ihre Kassen füllte, daß Unduldsamkeit den Gewerbsinn ihrer Untertanen hemmte, daß Toleranz ihn förderte. So vertrugen sich die nationalökonomischen Ideen der Zeit, der Merkantilismus, vortrefflich mit der Staatsallmacht und der Toleranz, die beide der Kirche feindlich waren. Dazu kam, daß der Fortschritt in Handel und Gewerbe von selbst eine Lockerung des Kastengeistes zur Folge hatte, der zu den gottgewollten Einrichtungen des Mittelalters gehörte. Viel mehr und viel rascher als früher löste die Jagd nach dem Gelde den Unterschied der Stände auf, die einst wirklich nach Gottes Wort zu bestehen schienen. Der erste Stand, der Adel, bildete die Regierung, zusammen mit dem Könige von Gottes Gnaden, einerlei, ob der König den feudalen Adel bezwungen hatte oder nicht; und der zweite Stand, der Klerus, war erst recht von Gottes Gnaden da, wenn Gott nicht etwa — nach der Meinung Vieler — von des Klerus Gnaden. Der dritte Stand, der der gelehrten Bürger, der Kaufleute und der Unternehmer, begründete seine Macht erst in der französischen Revolution, wie er hundert Jahre früher durch sein Emporkommen die erste und die zweite englische Revolution ermöglicht hatte.

Die beiden Mächte, zu welchen sich die seit dem 16. Jahrhundert ungestüm wachsenden Kenntnisse der Menschheit zunächst ungeordnet ballten, die den wirtschaftlichen Aufschwung bewußt oder unbewußt förderten, die Naturwissenschaft und die Geschichte, verließen erst recht die Zwangswege der Kirche. Die Naturwissenschaft hörte auf, aus Anekdoten und Logik zu bestehen, rebellierte endgültig gegen Aristoteles, gründete sich auf die Erfahrung und auf den zweckmäßigen Versuch und strebte unbeirrt einem mathematisch-mechanischen Weltbilde zu. Die drei großen Entdecker der neuen Astronomie mechanisierten den Himmel. Man konnte bei solchen unheiligen Vorstellungen über die letzte Ursache freilich deistisch oder pantheistisch, theistisch oder materialistisch sein, je nach der eigenen Denkkraft oder Tapferkeit; aber endlich lag doch jedem mechanischen Weltbilde die Überzeugung zugrunde, daß die Natur von ehernen, unzerbrechlichen Gesetzen beherrscht werde und das Wunder, des Glaubens liebstes Kind, wurde von der Wissenschaft verstoßen.

Geschichte

Noch entschiedener und allgemeiner als die Naturwissenschaft durchbrach die Geschichtswissenschaft den Bannkreis des Mittelalters. Nicht

gelegentlich oder als eine vom Leser zu ziehende Folgerung wurde der christliche Standpunkt verlassen; die neuen Geschichtschreiber drängten dem Leser die Wahrheit auf, daß die Geschichte der Menschheit nicht mit der Geschichte des Christentums zusammenfalle. Auch hier trat an die Stelle des Wunders, wenn nicht schon deutlich die Naturnotwendigkeit, so doch das Walten der menschlichen Notdurft und des menschlichen Willens. Durch die Entdeckungsfahrten, ja sogar durch die Missionare, die den Reisenden folgten, hatte man erfahren, daß jenseits der christlichen Bretter denkende Menschen wohnen; wie man seit den Kreuzzügen das Christentum mit dem Islam verglichen hatte, nicht immer zum Vorteile des Christentums, so stellte man jetzt dem Christentum die Moral der Sineser (Wolff) und überhaupt die orientalische Weisheit gegenüber. Mit Vorliebe wurde in Reiseromanen die Religion irgendeines entfernten Heidenvolkes über die Zivilisation des Abendlandes gestellt; Montesquieus „Lettres persanes" (1721) ist nur die modernste und darum bekannteste von diesen Schriften; Swifts „Gulliver" (1726) wendet sich schon nicht gegen die Christenheit allein, sondern gegen die Menschheit. In einigen Zweigen der Geschichtswissenschaft folgten auch deutsche Gelehrte den Spuren der Ausländer; aber die großen Schläge gegen die theokratische Historie wurden von Engländern und Franzosen geschlagen, nachdem erst Machiavelli den Menschen als ein politisches Lebewesen neu entdeckt hatte.

Philosophie

Nicht ganz auf der Höhe der aufklärerischen Physik und Historie hielt sich die Philosophie, deren Aufgabe es doch gewesen wäre, in klarster Form zu sagen, was die mechanistische Naturerkenntnis und das neue geschichtliche Weltbild nur erraten ließ; aber die Philosophie scheute vor dem klaren Ausdrucke zurück; sie wagte es höchstens, ihre Gedanken als gleichberechtigt oder ergänzend neben die Lehren der Theologie zu stellen, sie wagte es nicht (wie sie es heute noch nicht wagt), die Theologie wie etwa die Astrologie aus der Universitas literarum hinauszuwerfen. Die beiden Philosophen der ersten Aufklärungszeit, Descartes und Leibniz, schlossen ihren Kompromiß mit der Kirche und mit der Theologie, Leibniz vielleicht weniger heuchlerisch, aber noch untertäniger als Descartes. Descartes hatte der Naturwissenschaft der Aufklärung die besten Denkwerkzeuge geliefert, aber auch der theologische Dualismus durfte sich auf ihn berufen. Spinoza hatte diesen Dualismus überwunden und hätte der herrschende Philosoph der Aufklärung werden können, wenn nicht jeder Anhänger Spinozas durch mehr als hundert Jahre der Verdammung und der Verfolgung gewiß gewesen wäre; die Wiederentdeckung Spinozas und die Zeit seines gewaltigen Einflusses setzte erst ein, fast gleichzeitig mit der Wirkung von Kants Vernunftkritik, als die Aufklärung und der Rationalismus dem

Geniewesen und dem Sinne für das Gefühl Platz gemacht hatten. In Deutschland wenigstens. In England war es inzwischen viel rascher zu dem Bau einer Erkenntniskritik gekommen, besonders durch Locke und dann durch den erstaunlichen Hume, die sich kühn und ganz frei über die Niederungen der Aufklärung erhoben. Die Aufklärung führte, ob sie wollte oder nicht, in den Sensualismus und Materialismus hinein, erst die Erkenntniskritik führte wieder hinaus, durch Berkeley, Hume und Kant.

Was einen völligen Umschwung im europäischen Geiste hervorbrachte, so sehr, daß der gebildete Mittelstand, am Ende des 16. Jahrhunderts noch theologisch gerichtet, bereits am Ende des 17. Jahrhunderts aufgeklärt war, d. h. unkirchlich, das war nun doch weniger die eigentliche Wissenschaft, als die etwas leichtere Literatur. Nur darf man da die Grenze nicht gar zu genau ziehen wollen; nannten sich doch die Schriftsteller und auch die Dichter damals noch gern „Gelehrte". Die Popularisatoren der Wissenschaften, Bayle vor allem, aber auch die englischen Publizisten, Voltaire und Diderot, verfügten über eine beträchtliche, Bayle selbst über eine ungeheure Gelehrsamkeit. Durch diese Männer wurde das Denken und das Gewissen der lesenden Bevölkerungsschichten im Zeitraume von ungefähr sieben Jahrzehnten von der Vormundschaft der Theologie befreit; und darin ist zumeist das Wesen der Aufklärung zu suchen, daß das Denken und das Gewissen auf sich selber gestellt wurden. Der ganze Kampf gegen die Kirche wurde eigentlich in England ausgekämpft. Uns sind die Schriften Voltaires und der französischen Enzyklopädisten geläufiger, weil sie schon mehr unsere Sprache reden und weil bei ihnen die Theologie fast nur noch dazu dient, dem Witz und der Bosheit Stoff zu liefern; von der Vogelperspektive aus gesehen, sind die Leistungen der Franzosen nur noch Nachzüglergefechte, die aber die Niederlage der Kirche für die östlichen Länder entschieden. In Rußland wurden die Machthaber, in Deutschland auch die führenden Gelehrten durch Voltaire und Diderot für die Aufklärung gewonnen. Besonders in Deutschland wurden die englischen Wochenschriften und freidenkerischen Romane, die französischen Anklagebücher übersetzt und nachgeahmt, unselbständig und künstlerisch formlos, ohne Rückwirkung auf die übrige Welt, ohne Größe, bis ein einziger Mann, Lessing, als Polemiker und als Dichter zugleich höher stieg als seine englischen und französischen Vorbilder und dem Lande, das durch Friedrich den Großen politischen Stolz gewonnen hatte, auch geistigen Inhalt gab. Durch Lessing erst stand die Aufklärung in Deutschland mindestens ebenbürtig neben der von Holland, England und Frankreich.

Kleinere Schriftsteller sorgten überall für das Freiheitsbedürfnis der geistig Armen. Wenn es möglich wäre, noch tiefer zu schürfen oder aber

der Forschung eine noch breitere Grundlage zu geben als diese unendlich ausgedehnte Tagesliteratur, so müßte man den Versuch wagen, die veränderte Volksstimmung der Aufklärungszeit noch unterhalb der schlechten Literatur in den Gesprächen der Leute aufzuzeigen. Eine solche Sammlung aus den dürftigen Quellen zusammenzustellen, wäre eine dankenswerte Lebensarbeit; ich möchte nur darauf hinweisen, daß in den Büchern der Verteidiger der Kirche sehr häufig die Klage vorkommt über Reisende und Wirtshausgäste, die sich über Religion und Sitte, über Staat und Kirche mit erschreckender Offenheit freidenkerisch äußern. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts ist es so weit gekommen, daß die Aufklärung in der Luft liegt, daß sie eine heimliche Macht ist. Noch fehlt eine zielbewußte Oberleitung der ganzen Bewegung, noch glaubt die Kirche sich auf die veralteten Gesetze stützen zu können, aber schon hat die öffentliche Meinung, die aufklärerische Stimmung, da und dort entscheidende Siege davongetragen. Die blutige Schande der Reformationszeit, die Hexenverfolgung, verschwindet langsam, auch sonst wird die Folter abgeschafft; der Freimaurerorden wird begründet, der Jesuitenorden wird aufgehoben.

Schule und Kirche.

Noch wichtiger und zukunftsreicher als diese Folgen der Aufklärung ist ein anderes Ziel, das die Aufklärung sich gesteckt hat: die Rationalisierung der Erziehung, die Trennung von Staat und Kirche auf dem Gebiete der Schule. Die Torheiten und Nichtsnutzigkeiten, welche (namentlich in Deutschland) eine neue natürliche Pädagogik noch kurz vor dem Ausklingen der Aufklärung beging, dürfen uns nicht hindern, die Absichten zu bewundern, von denen diese Männer ausgingen; was in den Wissenschaften und auch in der schöngeistigen Literatur nur Schritt für Schritt angebahnt werden konnte, das sollte und konnte im Unterrichtswesen durch einen Federstrich geschehen: Erlösung der Schule von der Theologie. Alle die Aufgaben, die heute noch unsere Schulreformer zum Kampfe gegen die alten Schultyrannen aufrufen, wurden damals schon gestellt: Befreiung der Mittelschule von dem Ballast, der in der Jesuitenpädagogik als ein Gemisch von Theologie und Humanismus den jungen Leuten aufgebürdet worden war, Befreiung der Volksschule von dem Prügelstocke der Kirche. Der Kampf gegen die Lateinschule richtet sich heute mit veränderter Front gegen das unkirchliche Dogma vom klassischen Altertum; in der Humanistenzeit aber war just das Wiederaufleben der antiken Welt dem christlichen Dogma gefährlich geworden; dazwischen liegen die philanthropistischen Bestrebungen des 18. Jahrhunderts, die in der jesuitischen Pädagogik und deren theologisch-humanistischem Lehrstoff unklar und doch nicht unrichtig die Verteidiger beider Dogmen angriff. Viel einfacher lag in der Aufklärungszeit und heute noch die Aufgabe der Männer, die eine Reform

des ersten Jugendunterrichts oder der Volksschule erreichen wollten; der Kirche, welche sich einst manches Verdienst um die Schule erworben hatte, sollte die Herrschaft über die Schule und damit über die Seelen der heranwachsenden Geschlechter genommen werden. Aber auf die Mittelschule wie auf die Volksschule paßte am Ende die gleiche Formel: nicht mehr bloße Worte, sondern Sachen sollten gelehrt werden. Realien, nicht mehr poetische oder unpoetische Einbildungen.

Und so verdichtet sich in den Forderungen der neuen Pädagogik alles, was die Aufklärung auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft neu gestaltet wissen wollte. In Politik und Wirtschaft, in Geschichte und Naturwissenschaft, in Philosophie und Kunst sehnte sich eine neue Zeit nach Befreiung von den alten Worten, die leere Hülsen geworden waren, nach Befreiung von theologischen Vorschriften. Überall glaubte diese neue Welt in den Sachen oder Realien die Wahrheit zu erblicken, weil die Kirche mit ihren alten Worten nur Lüge geboten hatte. Auch die neue Frömmigkeit hatte ihren realen Gott, war aufgeklärt, innerlich.

*

Liscow

Sehr bezeichnend und meines Erachtens ehrenvoll für die Entwicklung der Aufklärung in Deutschland ist es, daß der sogenannte Pietismus nicht nur in einigen theologischen Fächern und in der Philosophie gegen Kirche und Orthodoxie kämpfte; sogar die Befreiung der deutschen Dichtkunst und Kritik von der protestantischen Schulmeisterei des 17. Jahrhunderts läßt sich an den Pietismus anknüpfen. Der beste deutsche Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in seinem Stil und in seiner Überlegenheit der bedeutendste Vorläufer Lessings, kämpft Liscow — ganz frei allerdings — an der Seite der späten Pietisten gegen Kirchlichkeit und Dummheit, übrigens auch, und zwar in seiner entscheidenden Schrift, gegen einen Vertreter dummer Freidenkerei. Die es ja doch gibt. Und in dieser parteilosen Selbstbehauptung ist Liscow dem größeren Lessing am ähnlichsten.

Abseits von den Theologen und Popularphilosophen, die die englische Freidenkerei in Deutschland verbreiteten, abseits auch von den Dichtern, die sich um diese Zeit von der Vormundschaft der Kirche befreiten, steht dieser Satiriker Christian Ludwig Liscow, einer der originellsten und merkwürdigsten deutschen Schriftsteller. Wäre er ein Engländer gewesen, so würde ihn jeder gebildete Engländer und jeder gebildete Deutsche rühmen und kennen; wäre er ein Franzose gewesen, so wäre er ein Liebling der französischen und deutschen Schulen; er war aber nur ein Deutscher und noch dazu ein Satiriker, darum ist er der deutschen Leserwelt so gut wie

unbekannt geblieben, und auch die Literaturgeschichte pflegt mit Redensarten an ihm vorüberzugehen, die meistens einer der Herren vom anderen abschreibt.

Ich habe in diesem Zusammenhange nicht die Pflicht und nicht einmal das Recht, das Unrecht gutzumachen, das diesem Manne widerfahren ist. Ich muß mich zunächst darauf beschränken, einer literarhistorischen Legende zu widersprechen.

Von seinen Zeitgenossen wurde Liscow „der deutsche Swift“ genannt; es sollte ein Lob sein und war eine Irreführung. Ich will gar nicht davon reden, daß solche Bezeichnungen allemal leer und töricht sind. Sicherlich hat Liscow den Schöpfer des Gulliver gekannt, der in Deutschland gerade eingeführt wurde, als Liscow mit seinem ersten Schriftchen auftrat; sicherlich hat der Deutsche einige Einkleidungen Swifts nachgeahmt. Dennoch sind beide Persönlichkeiten im Grunde ihres Wesens durchaus verschieden; und auch die berühmte Ironie des einen ist nicht die gleiche wie die berühmte Ironie des anderen. Der grimmige Swift schlug mit Keulen darein, verachtete die künstlerische Form und war vor allem ein Politiker, Liscow konnte ebenso grausam sein, traf aber den Gegner gern mit einem wohlgezielten Degenstich, übertraf in seiner Sprachform alle seine deutschen Zeitgenossen und war vor allem ein literarischer Kritiker, wenn es ihn nicht reizte, die Theologie zu kritisieren.

Den entgegengesetzten Fehler begehen diejenigen, die den großen Liscow in hergebrachter Weise mit dem kleinen Rabener vergleichen. Das Genie mit dem Philister, das Weltkind mit dem Kleinstädter. Eher durfte Liscow, auch schon um seiner Sprache willen, mit Lessing verglichen werden, wenn das Vergleichen nur nicht so unfruchtbar wäre.

Fast ebenso oft wie Liscow der deutsche Swift genannt wurde, ist ihm vorgeworfen worden, er habe seine Waffen gegen schwache Gegner geführt, habe über unbedeutende Menschen gespottet; das kann man selbst bei Wilhelm Scherer lesen. Das ist falsch, auch wenn man davon absehen will, daß Liscow lange vor Lessing gegen den mächtigen Gottsched auftrat. Die Opfer Liscows können beim ersten Lesen seiner Schriften freilich als armselige Tröpfe erscheinen, die seiner Streiche nicht wert waren; wie elende Insekten im Bernstein sind sie in seinen Satiren auf die Nachwelt gekommen. Betrachtet man aber diese unbedeutenden Menschen genauer, so erblickt man in ihnen bald bösartige Schädlinge der Literatur oder gefährliche Schmarotzer der Wissenschaft. Die Tagesgrößen waren. Daß Liscow so angesehene Gelehrte rücksichtslos angriff, beweist seine Tapferkeit; daß er seine Opfer wie Jagdtiere zu verfolgen nicht aufhörte, bevor sie nicht zur Strecke gebracht waren, mag ein Ästhet tadeln.

Da war ein gewisser Sivers aus Lübeck, der mit Kaninchenfruchtbarkeit Bücher und Büchlein von sich gab, seinen Ruhm selbst in den Zeitschriften verkündete, für seine bösartig orthodoxe Gesinnung von Gleichgesinnten überall gelobt wurde und in sehr jungen Jahren für seinen Mäusedreck die Ehre erfuhr, zum Mitgliede der Berliner Akademie der Wissenschaften gewählt zu werden. Erst, nachdem auch dieser Narr in die gelehrte Körperschaft aufgenommen worden war, setzte der Angriff Liscows ein, folgte Schlag auf Schlag. Ich liebe aus dieser Reihe besonders „Vitrea fracta"; diese Parodie auf eine überaus lächerliche Schrift des unglücklichen Sivers kann man mit Vergnügen lesen, auch wenn man nicht alle Anspielungen versteht; kennt man aber die Beziehung auf den „lapis musicalis" und die jämmerlichen Zustände in den gelehrten Gesellschaften, so wird das Vergnügen vervielfacht. Nicht nur der Gelehrte und der Streber, auch der Dichter Sivers wird an den Pranger gestellt.

Eine zweite Reihe von Satiren war gegen einen gewissen Philippi gerichtet, wieder gegen einen Narren und Vielschreiber, um den sich heute niemand mehr kümmern würde, wenn Liscow ihn nicht ins Elend gehetzt hätte.*) In diesem Falle ist Liscows Unerbittlichkeit und meinetwegen Bosheit deshalb hervorzuheben, weil er zu dem Vorgehen gegen diesen Philippi erst von den Gegnern und wohl auch Kollegen des Unglücklichen überredet worden ist. Das ist überhaupt ein eigentümlicher, vielleicht unselbständiger Zug an Liscow, daß er sich sein Opfer mehr als einmal von anderen zutreiben ließ; nur seine ganz unpersönlichen Satiren gegen die elenden Skribenten und gegen die elenden Theologen stammten aus eigenem Entschlusse. Auch Philippi war nicht ohne Einfluß.

Dieser Mann, der sich gleichzeitig mit einem Gottsched in Halle um eine Professur bewarb und bei diesem Kampfe über den mächtigen Gottsched siegte, mußte doch zu seiner Zeit eine gewisse Bedeutung haben. Er war der Sohn eines Hofpredigers und wurde schon darum auf allen Universitäten zunächst gefördert; heutzutage hätte ein Liscow natürlich nicht die geringste Veranlassung mehr, gegen eine Vetterlewirtschaft auf unseren Hochschulen, gegen Rücksichtnahmen auf Väter und Schwiegerväter junger Dozenten Satiren zu schreiben. Nicht wahr? Oder würde er aus der gottgewollten Organisation des wissenschaftlichen Betriebes doch hinausgeworfen werden, wie es dem eigensinnigen Dühring geschah?

*) Gerechtigkeit gebietet auf ein Verdienst des Mannes hinzuweisen, dem so übel mitgespielt worden war. Philippi war wenigstens in seiner Sprache nicht so ein elender Skribent wie Sivers; er hat sogar ein Wort geprägt, das bald darauf von der deutschen Gemeinsprache aufgenommen wurde. Für auditorium war die Verdeutschung Hörstube, auch Hörzimmer, was Campe „edler" findet; Philippi hat das uns so geläufige Wort Hörsaal geprägt.

Die Satiren Liscows gegen Philippi sind viel persönlicher und mörderischer als die gegen Sivers; wer aber irgendein Verständnis besitzt für die glühende Seele eines Satirikers, wird unserem Liscow aus diesen Grenzverletzungen keinen sittlichen Vorwurf machen. Er war und blieb das Kind einer etwas roheren oder wenigstens naiveren Zeit, konnte aber sehr fein zwischen dem unterscheiden, was die Öffentlichkeit anging und dem, was sie nicht anging. Als Philippi einmal für seinen Charakter und Lebenswandel eine Tracht Prügel bekam, hielt sich Liscow für berechtigt, ihn dafür literarisch noch einmal zu prügeln; als der unselige Philippi aber auch von dem Soldatenkönige (nach einer Vermutung Litzmanns, weil er um seine Entlassung nachgesucht hatte) durchgeprügelt worden war, schrieb der tapfere Liscow (Vorrede zur „Sammlung" von 1739, S. 41): „An die anderen Schläge, die der Hr. Prof. Philippi kurz darauf von höherer Hand bekommen hatte, habe ich nicht gedacht. Ich hielte es vor niederträchtig über einen Unfall zu spotten, der einem jeden ehrlichen Manne hätte begegnen können, und beklagte den Hr. Prof. Philippi von Herzen."

Um so grausamer wird die erste Mißhandlung, die also nicht jedem ehrlichen Manne hätte begegnen können, künstlerisch ausgebeutet. Jawohl künstlerisch, mag auch selbst ein Gervinus von moralischen Unfeinheiten geredet haben. Ich kenne in deutscher Sprache kaum eine stärkere und vernichtendere Satire als seinen „Glaubwürdigen Bericht eines berühmten Medici", worin mit scheinbarem Ernste und inniger Frömmigkeit die traurigen Folgen jener Prügel erzählt werden. Durch einen Schlag auf den Kopf sei Philippi körperlich umgebracht und geistig geheilt worden; er habe vor seinem Tode die Elendigkeit seiner Schriften zugegeben und die christliche Gesinnung seines Gegners begriffen. Man kommt beim Lesen aus dem Lachen ebensowenig heraus als bei Heines berüchtigter Meistersatire gegen Platen; nur daß Liscows Mittel appetitlicher sind und nicht zum Himmel stinken.

Künstlerisch womöglich noch höher steht die Erfindung, durch welche Liscow die „Gesellschaft der kleinen Geister in Deutschland" den würdigen Philippi nicht nur als ein ausgezeichnetes Mitglied, sondern als ihr geborenes Oberhaupt, als den König der kleinen Geister, als deren Ausbund und Muster lobpreisen läßt. Man lese die ganze „Stand- und Antritts-Rede, welche ... Philippi, öffentlicher Professor der deutschen Wohlredenheit zu Halle ... in der Gesellschaft der kleinen Geister gehalten ... 1733". Man achte darauf, daß die Satire natürlich zunächst gegen Philippi selbst gerichtet ist, daneben aber auch die hochmögenden deutschen Gesellschaften jener Zeit trifft und ihre noch viel hochmögenderen Präsidenten.

Ich glaube in Kürze gezeigt zu haben, daß Liscows Satire durchaus nicht gleichgültige und in Verborgenheit lebende Männer vornahm; man wird jetzt auch schon zu dem Glauben geneigt sein, daß Liscow seine Opfer zwar jämmerlich striegelte, daß er aber bei all seiner Ausgelassenheit immer ein großes und gutes Ziel vor Augen hatte. Als es sich später um den schon erwähnten Gegensatz zu Gottsched handelte, spielte wieder ein höherer Gegenstand mit: Liscow hatte in einem Wolffianer den philosophischen Meister Gottscheds beleidigt.

Soviel mag genügen, um die Persönlichkeit Liscows aus seiner Zeit herauszuheben. Hier haben wir es nur mit dem Freidenker Liscow zu tun, der freilich in einer einzigen Schrift zu Worte kommt, in seinem Meisterwerke, das übrigens erst mehr als siebzig Jahre nach der Niederschrift an die Öffentlichkeit kam. Ein wie überlegener Freidenker Liscow war, werden wir aus seinen eigenen Worten herauslesen können; daß er aber auch unter seinen Freunden für einen solchen galt, erfahren wir aus einem Briefe, den Christian Ludwig von Hagedorn an seinen berühmteren Bruder, den Dichter, schrieb, als Freund Liscow 1741 endlich in Dresden ein Amt erhalten hatte: „Wofern er seine Freidenkerei in Dresden nicht einstellet, so wird er, wenn man dahinter kommt, sich ärger schaden als er wohl glaubt. Die bienséances wollen observiert sein und von Hundert denkt nicht Einer wie er. Ich rate ihm also, ehrbarlich in die Kirche zu gehen."

Gute Werke

Die Schrift, die ich hoch über alle anderen Satiren Liscows stelle, auch über die in den Handbüchern zumeist genannte lustige Abhandlung „Vortrefflichkeit und Notwendigkeit der elenden Skribenten", diese Schrift hat den Titel „Über die Unnötigkeit der guten Werke zur Seligkeit. Eine bescheidene und wohlgemeinte Epistel an den Herrn M. L."

Man hat dem Satiriker Liscow oft die Meisterschaft in der Ironie zugeschrieben; andere wieder haben gefunden, daß bei ihm die ununterbrochene Durchführung der Ironie Ermüdung des Lesers herbeiführe; ich für mein Teil habe keine Achtung vor den geistigen Fähigkeiten der Leser, die bei Liscow ermüden können. Wie dem auch sei, mit der Schulfigur der Ironie kommt man bei diesem unvergleichlichen Schriftsteller nicht aus. Jawohl, in unserer Epistel wie in anderen Satiren Liscows errät jeder halbwegs kluge Leser, daß jedesmal und durchaus das Gegenteil vom Wortlaute gemeint ist, daß also die Redefigur der „Verstellung" vorliegt. Also hätte man es mit einer recht groben Art der Ironie zu tun; nur daß die Schulfüchse vergessen haben, wie künstlerisch und natürlich diese verstärkte Form des Angriffs sich dadurch einstellt, daß der Verfasser die Maske eines orthodoxen Geistlichen vorgenommen hat und dessen scheinheilige Milde dazu; durch diese Maske wird die doppelte Wirkung erzielt:

man lacht über die elenden Gründe, die die rechtgläubige Kirche für ihre Auffassung vorzubringen hat, und man lacht noch lauter über die Gestalt des „Sebastian Zänker", der fast mit dramatischer Lebendigkeit vor uns auftritt. Ich möchte meinen Leser bitten, bei dem folgenden Auszuge aus der Epistel dieser Vorbemerkung eingedenk zu sein und mir so alle Erläuterungen zu ersparen.

Die Epistel von 1730 führt sich als eine Jubiläumsschrift der Augsburgischen Konfession von 1530 ein. Ich will auf sehr viele Scherze, Parodien und Bosheiten, die ich als Nebenwerk in der Epistel gefunden zu haben glaube, nicht eingehen; ich bin nicht einmal ganz sicher, ob es bewußter Spott ist, wenn Liscow (Ausgabe von 1806, I, S. 10) den Sohn Gottes „eingeboren" und vier Zeilen später den Magister Lange „hochedelgeboren" nennt. Ich will mich darauf beschränken, den Gedankengang des Zänkers, fast überall mit Liscows eigenen Worten, zusammenzustellen.

Es soll also die Meinung, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien, daß ein frommer Mensch auch gut sein müsse, widerlegt und als ketzerisch erwiesen werden. „Wenn wir imstande wären, die Gnade durch unsere Werke zu verdienen, so wäre es sehr unnötig gewesen, daß Gott seinen einigen Sohn für uns in den Tod gegeben." Allerdings scheine die Bibel Gebote Gottes zu enthalten, denen man zu gehorchen hätte, um die versprochenen Belohnungen zu erlangen. „Ich glaube auch, daß bis auf die Zeiten des seligen Luthers ein Jeder, der die Schrift gelesen, sich dieses eingebildet habe." Luther erst habe die Welt aus einem Irrtum gerissen und gezeigt, daß solche Gebote und Verbote Gottes nur einen schimpflichen Vorwurf unseres Unvermögens in sich fassen. „Nach diesem Begriffe unseres seligen Vaters Luther kann man die Absicht Gottes in Gebung des Gesetzes völlig einsehen, wenn man sich nur vorstellt, was einer sagen will, der einen Lahmen zum Tanz auffordert." Durch diese Lehre wird die Frage lächerlich, ob die guten Werke zur Seligkeit etwas beitragen. Wenn ein Mensch seine Schulden nicht mehr bezahlen kann und ein reicher Mann hilft ihm aus der Not, so wäre doch der Schuldner der größte Geck von der Welt, wenn er seine Schuld noch einmal abtragen wollte; und hätte der Wohltäter sich gar verbunden, auch noch alle künftigen Schulden des armen Menschen zu bezahlen, so brauchte der Glückliche überhaupt nie mehr zu sparen. Gott ist der reiche Mann und (wenn man aufmerkt) zugleich auch der Gläubiger. Höchstens aus Dankbarkeit für die erwiesene Wohltat brauche der arme Mensch die Gebote der Schrift zu halten, also gute Werke zu tun. „Nun wissen aber Ew. Hochedelgeboren, daß die Dankbarkeit, so eine schöne Tugend sie auch ist, dennoch alle Annehmlichkeit verliere, sobald man dazu genötiget wird." Mangel der Dankbarkeit

mache keinen Menschen straffällig: die guten Werke seien nicht nötig zur Seligkeit. Gott strafe nicht den Mangel der Dankbarkeit. Man solle nicht einwenden, daß durch einen solchen Glauben die Tugend aus der Welt verbannt werde; alle Tugend müsse ihren Ursprung im Glauben haben; was nicht aus dem Glauben komme, sei Sünde. Wenn Gott für seine Verheißung gute Werke verlangte, so wäre das wie ein Kuhhandel; Gott spräche: facio, ut facias. Im Hinblick auf die Seligkeit sei es wirklich ganz gleichgültig, ob man gut oder schlecht handle. Tugend und Laster seien für die Seligkeit einerlei, wesentlich nur für das Leben auf der Erde. So seien eine schöne Gesichtsbildung, ein geschickter Fuß, eine Fertigkeit im Schwimmen und dergleichen nicht notwendige Eigenschaften eines Predigers; unnütz seien sie darum nicht; er könne durch die beiden ersten eine gute Heirat machen, durch die letzte in Wassersgefahr sein Leben retten. Die guten Werke rechtfertigen uns nicht vor Gott, sondern nur vor den Menschen.

Liscow spielt noch weiter unter der Maske eines Orthodoxen mit dem grotesken Einfall, der Mensch habe höchstens aus Dankbarkeit für die Erlösung gute Werke zu tun; Dankbarkeit aber sei keine sittliche Pflicht, sondern nur eine Pflicht der Wohlanständigkeit. Liscows Ironie erhebt sich jetzt zu erstaunlicher Höhe. Die Dankbarkeit gegen Gott brauche nicht in der Erfüllung unausführbarer Gebote zu bestehen; „ein großmütiger Wohltäter ist zufrieden, wenn diejenigen, die von ihm Wohltaten genossen und deren Unvermögen ihm bekannt ist, ihm ihr dankbares Gemüte mit Worten zu erkennen geben ... Wir können dankbar sein ohne Tugend. Auch der Dank, der in bloßen Worten bestehet, ist einem Wohltäter angenehm.“ Wenn wir nur mit Andacht die einfältigen Kirchenlieder singen, so kann uns niemand vorwerfen, daß unser Glaube nicht tätig sei. Auch die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben, die Annahme widervernünftiger Dogmen sei ein Zeichen von Dankbarkeit. „Ein Christ, der sich so weit verleugnen kann, daß er das Athanasische Glaubensbekenntnis in allen Punkten und Klausen gläubig annimmt, hat seiner Pflicht völlig ein Genüge getan“ und wird ohne weitere Nachfrage ins Paradies eingelassen. Die Geheimnisse der Dreieinigkeit, der Vereinigung der beiden Naturen in Christo usw. stehen in der Bibel nicht so, wie sie von der Kirche vorgetragen werden; wir haben eben diese halben Worte zu verstehen, wie man aus Dankbarkeit dem Wohltäter an den Augen absehen müsse, was er haben will. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Bewunderungswürdig die, die Dogmen nicht verstehen und ihnen dennoch Ehrerbietung entgegenbringen.

Darum sei der Kirche von jeher mehr am Glauben gelegen als an den guten Werken. „Wir sind so geneigt, einem in Ansehung der Sitten strau-

chelnden Bruder, der orthodox ist, mit sanftmütigem Geiste wieder aufzuhelfen und ihm seinen Fehltritt (solange derselbe nur nicht so groß ist, daß er von dem weltlichen Richter bestraft werden muß) unter dem Namen der menschlichen Schwachheit hingehen zu lassen, daß man sagen sollte, wir hielten die Laster eines Rechtgläubigen für obscuras virtutes, so wie wir die tugendhaften Taten derjenigen, die nicht reiner Lehre sind, für splendida vitia hielten." Wer nur im geringsten von der Lehre abweiche, werde abgesetzt; den Predigern jedoch, die eigensinnig, geizig, neidisch, liederlich leben, wenn sie sich nur vor dem Skandal offenbarer grober Bubenstücke und Schandtaten hüten, werde kein Heller von ihrem Einkommen entzogen. „Alle diese Männer hören darum nicht auf rechtschaffene Diener Gottes zu sein, welches sie tun würden, wenn ihre Lehre nur den tausendsten Teil so irrig wäre, als ihre Aufführung lasterhaft ist." Da also ein Prediger sein Amt wohl verwalten kann, ohne fromm zu sein, da ein guter Prediger eigentlich ein guter Christ sein muß, so gehören die guten Werke nicht zu dem Wesen eines rechtschaffenen Christen. Das habe schon Luther gesagt: man könne sich in der Christenheit eher ohne gute Sitten als ohne eine Lehre behelfen.

Die Ironie Liscows richtet sich an den kühnsten Stellen gegen die christliche Lehre überhaupt und sogar gegen den hergebrachten Gottesbegriff; ihr nächster Gegenstand ist aber immer das Luthertum und Luther selbst. Besonders die Auslegungskunst wird weidlich verspottet, mit der Luther den Schacht des göttlichen Wortes durchkriecht, um die verborgenen Schätze ans Licht zu bringen, wo dann die Lehre von der Unnötigkeit der guten Werke, die dem seligen Luther recht ans Herz gewachsen gewesen sein muß, mit den verwegensten logischen Sprüngen bewiesen wird. Nach seinem Vorbilde habe die lutherische Geistlichkeit jeden Irrlehrer verfolgt und gehaßt. „Hingegen kann ihnen auch der boshafteste und unverschämteste Verleumder nicht nachsagen, daß sie jemals auf die Notwendigkeit der guten Werke gedrungen oder etwas getan, woraus man schließen könnte, daß sie dieselben für so wichtig als die Reinigkeit der Lehre hielten. Vielmehr ist gewiß, daß sie sich allen denen, die von einer Verbesserung des Christentums in Ansehung der Sitten geschwatzet, zu allen Zeiten männlich widersetzet." Ein junger Geistlicher werde auf der Hochschule einzig und allein in der Kunst unterwiesen, mit den Ketzern um die Wahrheit zu fechten; im Amte verfluche er dann die Ketzer, tröste die Sünder und vermeide sorgfältig, der Besserung des Lebens und der guten Werke zu gedenken.

Die falsche Meinung von der Notwendigkeit der guten Werke könne einen Sterbenden zur Verzweiflung bringen; man brauche dagegen nur

des Schächers am Kreuze zu gedenken, der bloß durch seinen Glauben der ewigen Seligkeit teilhaftig wurde. „Wenn man das Leben der meisten Christen ansiehet, so muß man bekennen, daß der Schächer in Ansehung seiner späten Buße weit mehr Nachfolger habe, als unser Heiland in Ansehung seines vollkommenen Gehorsames. Diese Aufführung der Christen ist nicht zu tadeln; nur ist zu bedauern, daß viele von den getreuesten Nachfolgern dieses Schächers so wenig Beständigkeit in ihrer Nachahmung beweisen, daß sie, wenn das letzte Stündlein kommt, ihrer Sünden wegen anfangen zu zittern und zu zagen, nicht anders als wenn kein Schächer gewesen, der die Furcht, die sie empfinden, durch sein Exempel ungereimt gemacht hätte." Diese Verzweiflung der Sterbenden sei ganz unbegreiflich; denn nichts ist leichter und bequemlicher als zu glauben, daß ein anderer getan, was ich tun soll, und ich also von aller Verantwortung frei sei. Neben dem Glauben sei ein tugendhafter Wandel unnötig. Der Prediger solle das am Sterbebette sagen und es durch das trostreiche Beispiel des Schächers beweisen. Unsere Kirche glaube, „daß die guten Werke zur Seligkeit soviel nützen als das fünfte Rad am Wagen"; nur solche Vorstellungen können die beängsteten Gewissen trösten. Und dieser Trost sei wieder ein neuer Beweis für die Unnötigkeit der guten Werke; denn wäre diese Meinung falsch, so wäre ja das Benehmen unserer Prediger „dem Verfahren der Quacksalber ähnlich, welche die Schmerzen ihrer Patienten durch Opiate und durch narkotische Mittel vertreiben, ohne das Übel aus dem Grunde zu heben".

Sebastian Sänker muß den Ketzern, die ein rechtschaffenes Leben nicht für unnötig halten, einräumen, daß das Neue Testament diese Ketzerei zu begünstigen scheine; man müsse eben „die nicht sehr orthodox klingenden Reden der Schrift mit der Orthodoxie zu vereinigen wissen; sonst müßte am Ende die ganze Bergpredigt auf den Index gesetzt werden". In Wahrheit scheine keine Irrlehre mit der hlg. Schrift so genau übereinzustimmen wie die der Pietisten, die ihren Glauben durch Liebe beweisen wollen. „Ja man kann sagen, daß dieselbe aus einer fleißigeren Lesung der heiligen Schrift, als sonst gebräuchlich, entstanden sei." Die häufigen Ermahnungen zur Tugend, die man fast auf allen Blättern des Neuen Testaments finde, könnten einen, der in seinem Glauben nicht recht fest ist, auf den Gedanken bringen, die Offenbarung wollte die Menschen tugendhaft machen. In der Bergpredigt stehe nichts vom Glauben. Wer aber die Bergpredigt zur Grundlage seiner Religion machen wollte, würde mit Recht für einen heimlichen Socinianer (Gottesleugner also) gehalten werden. Ebenso habe der Apostel Jacobus die guten Werke viel höher gestellt als den Glauben. Da habe aber der selige Vater Luther nach seiner heroischen Weise die

Epistel Jacobi eine stroherne Epistel genannt. Dem, welcher glaubet, sei nichts unmöglich. Die neueren lutherischen Theologen haben gar erkannt, um die Bibel mit der rechtgläubigen Lehre zu vereinigen: Paulus habe von der Rechtfertigung vor Gott geredet, Jacobus von der Rechtfertigung vor den Menschen. „Se non è vero, è bene trovato." Das Lesen der Schrift sei der Orthodoxie sehr nachteilig und fast die einzige Ursache aller Ketzerei.

In dieser Erwägung habe die römische Kirche den Laien das Lesen der Bibel ernstlich verboten. So weit gehe die evangelische Kirche nicht. Wenn aber ein jeder sich die Freiheit herausnehmen wollte, die Bibel nach seiner eigenen Vernunft zu erklären, wie das Luther getan hat, so würden wir bald in die Irrtümer der Socinianer und Arminianer geraten. „Die Nachfolger Luthers sahen dieses Übel vorher und beugten ihm hinlänglich vor; sie erkannten sehr vernünftig, daß das Verfahren Luthers mehr zu bewundern als nachzuahmen sei ... Sie verfertigten zu dem Ende gewisse Bücher, in welchen der wahre Verstand der Schrift enthalten, und verbanden alle ihre Glieder, von dieser Richtschnur nicht abzuweichen." Nicht berechtigt sei der Vorwurf der Spötter, die lutherischen Geistlichen wären dadurch von der Lehre ihres Stifters abgefallen und hätten römischen Brauch angenommen. Luther selbst habe ja zuletzt die sehr hart angelassen, die sich gelüsten ließen, von seinen Meinungen abzugehen; man müsse zwischen dem vördersten und dem hintersten Luther unterscheiden; der hinterste sei den Orthodoxen lieber. Also dürfe auch die evangelische Kirche das freie Forschen in der Bibel untersagen. „Duo cum faciunt idem, non est idem. Was die Papisten tun, ist Tyrannei und Gewissenszwang; was wir hingegen tun, ist nur eine kluge und christliche Bemühung, den Irrtümern zu steuern."

Magister Lange solle aber nicht glauben, daß seine Ketzereien auch durch eine geschickte Auslegung mit der reinen Lehre in Übereinstimmung gebracht werden müßten, wie die des Apostel Jacobus. Jacobus war ein Apostel und schrieb aus Antrieb des heiligen Geistes; der Magister könne sich dessen nicht rühmen. „Überdem ist der Apostel schon viele hundert Jahre tot und Ew. Hochedelgeboren leben noch ... Wir sind allemal höflicher und liebreicher gegen unsere Verstorbenen als gegen unsere lebenden Mitbrüder."

Die menschliche Natur sei so beschaffen, daß werktätige Liebe mit ihr nicht lange bestehen könne. Und das sei ein Glück. Denn eben die Erbsünde, die uns von guten Werken abhält, „hat doch die guten Eigenschaften in sich, daß sie in uns einen fast unüberwindlichen Abscheu vor einer Lehre erweckt", die sich mit dem bloßen Glauben nicht begnügt und selbst zwischen

Gut und Böse unterscheiden will. So der Inhalt der Schrift, in der Liscow alle Eiferer für die Konkordienformel von 1580 durch sein Lachen besiegt hat.

Um der Persönlichkeit Liscows ganz gerecht zu werden, muß ich aber jetzt darauf hinweisen, daß der Kampf gegen die Lehre Luthers und des Symbolums, die guten Werke seien für die Seligkeit überflüssig, lange vor Liscow von protestantischen Theologen geführt worden ist, die denn auch dafür Ketzer genannt wurden. Das trifft besonders zu für einen geliebten Schüler Luthers, den berüchtigten Georg Major (eigentlich Meier, geb. 1502, gest. 1574), der bald nach Luthers Tode den Satz aussprach, noch dazu ganz in des Meisters kräftiger Weise begründete: ein Mensch könne unmöglich ohne gute Werke selig werden. Der gesunde Menschenverstand empörte sich von Zeit zu Zeit immer wieder gegen die wirklich unmoralische Ablehnung der guten Werke. Georg Calixtus (1586—1656), auch sonst um seiner Toleranz willen ein Schwarmgeist und fast ein Atheist genannt, schrieb gegen das Symbolum und insbesondere gegen die Überflüssigkeit der guten Werke. Ähnlich schrieben Conrad Hornejus (1590—1649) und Johannes Musäus (1613—1681).

Alle diese Verteidiger der guten Werke waren wackere und verständige Männer, denen es aber von äußerster Wichtigkeit war, die Richtigkeit ihrer vernünftigen Meinung aus der Schrift oder aus dem protestantischen Symbolum zu beweisen. Sie waren eben Theologen und hatten als solche Luther gegenüber einen schweren Stand; ganz abgesehen davon, daß ihre theologischen Gründe für uns heute unlesbar geworden sind. Liscow zuerst hatte trotz seines guten theologischen Wissens gar keine theologische Beschränktheit. Ihm war es gleichgültig, ob Ärgernis erregt wurde, ob gar Luther selbst unrecht bekam; ihm war die ganze Sache als theologische Frage gleichgültig. Wichtig war dem Freidenker nur, daß die durchaus abscheuliche Lehre von der Nutzlosigkeit oder gar Schädlichkeit der guten Werke vernichtet wurde; und diese Vernichtung hat er durch seine Satire besorgt.

Noch wichtiger als alle diese Beziehungen Liscows zu theologischen Vorgängen scheint mir die unabweisliche Tatsache, daß er mit dieser Reform der Reformation, mit der Satire über die Unnötigkeit der guten Werke wirklich auf dem Boden des Pietismus stand, der damals allerdings — in Halle wenigstens — seinen Höhepunkt überschritten hatte. Wieder ein Beispiel für unsere Erfahrung, daß entschiedene Freigeister (Thomasius, Edelmann, Dippel) sich selbst für offenbarungsgläubige und bibelgläubige Pietisten gehalten haben. Die Theologen bemühen sich umsonst, den Pietismus von dem Vorwurfe zu entlasten, die Aufklärung gefördert zu haben. Auch der ursprüngliche Pietismus stimmte mit der Aufklärung in

der Anerkennung der Persönlichkeit und im Zorn gegen die uniforme Kirchlichkeit überein; doch die vielen radikalen Elemente, die sich der pietistischen Bewegung anschlossen, alle, die mit dem Luthertum unzufrieden waren, schienen durchaus nicht gemeint, im Glauben an die Bibel und an die Offenbarung zu beharren; sie fingen damit an, daß sie mit der Reformation Ernst machten, und endeten damit, daß sie mit der Kritik Ernst machten.

Als Liscow um 1730 die Satire über die guten Werke schrieb, hatte er Bayle und Montaigne, sicherlich auch Locke und Swift schon gelesen, er war aber ein zu guter Deutscher, um nicht einen letzten Versuch mit dem Pietismus zu machen, bevor er den Glauben seiner Jugend völlig preisgab, Luthers (und Calvins) Rechtfertigung des Menschen aus dem bloßen Glauben. Er war ungefähr ein Verstandesmensch, wie man das zu nennen pflegt, aber einer von der seltenen Art Lessings; die unduldsame Orthodoxie kirchlich-pietistischer Zeitgenossen mochte ihn verdrießen, aber die Sehnsucht Speners war sicherlich nach seinem Herzen.

Liscow, der sich so leicht von außen anregen ließ, ist auch zu seiner Kampfschrift für den Pietismus von außen bestimmt worden. Das Rätsel der Widmung an Herrn M. L. (Stilgefühl verbietet durchaus, bei diesen Buchstaben etwa an Martin Luther zu denken) ist von Litzmann völlig gelöst worden. M. L. war ein Schulmann in Lübeck, der Magister C. H. Lange, mit Liscow wahrscheinlich gut bekannt, ein Gottschedianer. Dieser Lange hat wirklich kurz vor der Niederschrift der Satire den „pietistischen Satz“ veröffentlicht, an dem dann Liscow unter der Maske eines rechtgläubigen „Zänker“ Anstoß nahm, den herzerfreuenden Satz: „Wer ein Christ sein will, muß nicht nur den Glauben haben, sondern auch seine Liebe durch Werke beweisen.“ Nicht ohne einen stillen Humor scheint es mir, daß dieser erschreckliche Satz nicht in einem theologischen Buche zu lesen ist, sondern in einer Anleitung zu der rechten Art eines deutschen Stils, die Lange 1729 zum Schulgebrauche herausgegeben hat. Der Satz war also nur ein Übungsbeispiel „zu der rechten und eigentlichen Art einen deutlichen und geschickten Periodum zu schreiben“. Durch diesen Nachweis Litzmanns und durch die pietistischen Neigungen Langes ist das Eintreten Liscows für den Pietismus geschichtlich klargestellt und nebenbei das törichte Gerede, Liscow wäre gar nicht der Verfasser der Satire gewesen, endgültig abgetan. Als ob es damals in ganz Deutschland einen zweiten Liscow gegeben hätte.

Liscow hat noch einmal, vielleicht gar zweimal außer in dieser Epistel „Über die Unnötigkeit der guten Werke zur Seligkeit“ Fragen der christlichen Theologie behandelt; die Handschriften sind leider verloren gegangen. Das

Freidenkertum Liscows kann trotz dieses Verlustes nicht bezweifelt werden. Ich will aber noch zwei Belege anführen. Liscow hatte von J. J. Engel einen Kommentar über die Apokalypse ausgeliehen und schickte das Buch mit einem Briefe zurück, in dem es hieß: „Wenn es dem heil. Johannes gefallen hätte, soviel Gelehrsamkeit und Mühe anzuwenden, um in seine Apokalypse Verstand hineinzuschreiben, als der ehrliche E. um Verstand hineinzuerklären, so würde sie ein ganz erträgliches Buch geworden sein." Und einen Brief an den Dichter Hagedorn (die Freunde schrieben einander oft in französischer Sprache) schließt Liscow mit einer Formel, der wir ebenso sehr oft bei Voltaire begegnen und die wohl durch Voltaires Briefe nach Deutschland gekommen war: „Priant Dieu, qu'il vous ait en sa sainte et digne garde." Dieser Mißbrauch des Gottesnamens ist bei Liscow wie bei Voltaire doppelt blasphemisch, weil er ironisch ist.

Neunter Abschnitt

Das Zeitalter Friedrichs des Großen

Später als diese zu Unrecht verschollenen, ohnmächtig tapferen ersten deutschen Aufklärer ist der Regierungsantritt des Königs Friedrich zu buchen, der mehr noch um seiner wirksamen und nachwirksamen Freigeisterei willen als für seinen Kriegsruhm uns der Große heißt. Fast mehr ein Franzose (in der Freigeisterei nämlich) als ein Deutscher. An seinem Hofe herrscht französischer Ton und er stützt von Berlin aus die französischen Enzyklopädisten. Doch schon lange vorher lebt so ein französischer Aufklärer in Berlin. Mit diesem wieder sehr zu Unrecht vergessenen Gelehrten, la Croze, hätten wir uns zu beschäftigen, auch wenn er nicht in den „Entretiens sur divers sujets d'histoire" (1711) einen sehr freidenkerischen Abriß über die Geschichte des Atheismus gegeben hätte; seine Werke zur Kirchengeschichte wimmeln von Notizen, die die Freidenker brauchen konnten; übrigens dürfte er als Lehrer der Prinzessin Wilhelmine, der späteren Markgräfin von Baireuth, nicht ohne Einfluß auf die Skepsis Friedrichs des Großen gewesen sein. Wir wissen von einem Briefe des 23jährigen, damals noch ungefähr deistischen Kronprinzen, der einen unverschämt oberflächlichen, kaum ernsthaft gemeinten Gottesbeweis von la Croze ein wenig zu verbessern suchte. Wir besitzen über diesen la Croze glücklicherweise einen sehr guten Bericht von Jordan, von demselben Jordan, wie ich annehme, der beauftragt war, für den jungen Friedrich die moralischen Bücher Christian Wolffs ins Französische zu übersetzen.

la Croze

La Croze war als Polyhistor und besonders als Kenner und Kritiker der älteren Kirchengeschichte sehr geschätzt; seine Freigeisterei wurde so wenig beachtet, äußerte sich übrigens so vorsichtig, daß er nicht nur unter Friedrich I., von der Königin beschützt, in Berlin Bibliothekar werden, sondern sein Amt auch unter Friedrich Wilhelm I. behalten konnte. Seine wahre Meinung über Religion und Christentum hätten wir vielleicht erfahren, wenn es ihm beschieden gewesen wäre, noch unter Friedrich dem Großen zu leben und zu schreiben; so müssen wir uns an Schlüsse aus seinen Beiträgen zur Geschichte halten. Er war jedesfalls ein viel feinerer Kopf, als seine mit Gelehrtenkram überfüllten Bücher zunächst erraten lassen.

La Croze wurde 1661 in Nantes geboren, als Sohn eines Kaufmanns; wieder einmal war der Familienname nicht ganz richtig; man hieß ganz bürgerlich Veyssière, bis der Großvater unseres Gelehrten von einem gekauften Vorwerke den adelig klingenden Unterscheidungsnamen la Croze annahm. Unser Mathurin Veyssière la Croze wuchs also als verwöhntes Söhnchen eines wohlhabenden Vaters heran, der selbst nicht ungebildet war. Der Knabe muß abenteuerlustig gewesen sein. Im Alter von 14 Jahren durfte er in Geschäften seines Vaters nach Westindien fahren; er hielt sich zwei Jahre in Amerika auf und lernte dort durch Umgang spanisch, portugiesisch und englisch. Als Mathurin 16 Jahre alt war, verarmte sein Vater und der Sohn war plötzlich auf sich selbst gestellt. Nach kurzer Überlegung trat er in einen Orden ein, natürlich zuerst als Novize, dann bereits 1682 als geweihter Ordensmann; er wurde Benediktiner in der Kongregation von St. Maur. Hier gab es Bücher und Handschriften die Hülle und Fülle. Über sein Leben in diesem Kloster und in anderen wissen wir so gut wie nichts.

Im Jahre 1696 verließ la Croze seinen Orden und sein Vaterland, weil er seinen katholischen Glauben innerlich verloren hatte. Er hatte zuletzt in der berühmten Abtei St. Germain-de-Prés gehaust; man hatte in seiner Zelle eine Schrift von seiner Hand gefunden, die gegen die katholische Lehre von der Transsubstantiation gerichtet war; es war zwar nur eine Übersetzung aus dem Englischen, die der junge Mönch für seinen Gebrauch angefertigt hatte oder für einen gleichgesinnten Benediktiner, aber es wird wohl mit seiner Rechtgläubigkeit nicht mehr ganz gestimmt haben. Er erhielt den Wink, man werde ihn ins Gefängnis werfen („l'envoyer faire un petit voyage à Jérusalem", die Redensart kommt wohl daher, daß es in Paris bei dem Polizeigebäude eine Rue de Jérusalem gab); ohne viel Besinnen entfloh er, wahrscheinlich nicht ohne die Hilfe des jungen Orientalisten Grodbeck, eines deutschen Lutheraners, der sich damals in Paris aufhielt. Ein Held und ein Märtyrer zu werden hatte la Croze nicht

im Sinne; in seiner Angst vor Verfolgern hielt er die einfache Flucht im Postwagen für abenteuerlich und beschrieb die Reise sehr ausführlich. Er kam über Dijon und Neufchâtel nach Basel, wo 200 Jahre vorher sein bewunderter Erasmus eine Heimat gefunden hatte. Es war auch die erste Beschäftigung des Flüchtlings, den Spuren des Erasmus nachzugehn; so fand er unter anderem eine pfarrherrliche Genehmigung, die dem gefeierten Humanisten gestattete, sein Lebelang auch an Freitagen Fleisch zu essen.

In Basel vollzog la Croze den Austritt aus der Religionsgemeinschaft, in der er geboren war. Für einen abtrünnigen Franzosen war es, noch dazu in der Schweiz, selbstverständlich, daß er zur reformierten Kirche übertrat. Ich kann es, wenigstens für die Folgezeit, aus brieflichen Urkunden beweisen, daß der ehemalige Benediktinermönch keine Überzeugungen hatte, die religiös oder metaphysisch mit dem Calvinismus übereinstimmen. Da ihm auf Verwendung des Allerweltsvermittlers Leibniz zur Anstellung als Professor die Bedingung gestellt wird, vorher ein Lutheraner zu werden (1714), lehnt er zwar ab, doch nicht als überzeugter Calvinist, sondern einfach als ein anständiger Mensch, der einen solchen Handel für unschicklich hält. Da er in seinem 70. Jahre aufgefordert wird, gegen außerordentlich große Vorteile in den Schoß der katholischen Kirche zurückzukehren, antwortet er mit einem höflichen, aber entschiedenen Nein; doch solle der Versucher nicht glauben, la Croze habe sich einem Calvin oder einem Luther ergeben; Gott bewahre, er hange nur an Christus und liebe ihn allein. (Man achte auf den pietistischen Unterton.) In einem philosophischen Briefe endlich, den la Croze an die Prinzessin Wilhelmine von Preußen gerichtet hat und den wir noch genauer kennen lernen werden, bekennt er sich unzweideutig zu der skeptischen Weltanschauung; er spricht da von „wahrscheinlichen" Ideen und fährt fort: „Ich spräche von den wahren und selbst von den allein wahren Ideen, besänne ich mich nicht, daß ich ein bißchen Pyrrhoniker bin; diese Neigung ist in mir eine Frucht des Verstandes, des Alters und der Erfahrung."

Als früherer Katholik war er in Basel immer in Gefahr an sein Kloster ausgeliefert zu werden; er begnügte sich nicht damit, trotz der Beschwörungen eines Freundes und wohl auch einer Freundin, den Glauben Calvins feierlich zu bekennen; er änderte seinen Namen und ließ sich unter diesem falschen Namen in das Album der Universität als einen Studenten eintragen. Die Zeugnisse jedoch, die ihm von den Professoren schon nach einem halben Jahre ausgestellt wurden, sprechen von ihm nicht als von einem Studenten, sondern als von einem Gelehrten.

Noch im Herbste 1696 übersiedelte la Croze nach Berlin, wo er einige Jahre kümmerlich genug mit Hofmeisterei sein Leben fristete. Es wurde

ihm nachgerühmt, daß er, vielleicht schon unter dem Einflusse des großen Schulreformators Comenius, seinen Schülern das Lernen leicht zu machen suchte. Man wurde auf ihn aufmerksam. Er erhielt auf Empfehlung Spanheims die Stellung des königlichen Bibliothekars und zweihundert Taler Gehalt. Das reichte freilich nicht recht, la Croze mußte nach wie vor hofmeistern (Bayle sprach ihm dazu aus eigener Erfahrung sein Beileid aus); aber er lebte wieder zwischen Büchern, und das Amt war ansehnlich genug, um ihm und seiner Liebsten den Mut zur Verheiratung zu geben.

In den ersten Jahren seines Berliner Aufenthaltes machte la Croze die Bekanntschaft von Leibniz; er blieb mit ihm in dauerndem Briefwechsel; die Briefe betreffen zumeist philologische und sprachwissenschaftliche Fragen; nicht ohne ein Lächeln können wir da lesen, daß Leibniz, der gern die Rolle eines Präsidenten aller europäischen Akademien gespielt hätte und wirklich zum Organisator geboren war, den Bibliothekar la Croze immer wieder zur Beschäftigung mit der chinesischen Sprache antreibt; la Croze mag schreiben was er will, Leibniz verlangt jedesmal das Werk über die chinesische Sprache.

Im Jahre 1702 gab la Croze unter dem Pseudonym Acolzer (ein Anagramm seines Namens) einige kleine Untersuchungen heraus (antiquarisch oder philologisch, wie man will), aus denen höchstens hervorzuheben ist, daß der Verfasser einen der ersten Sätze von Ciceros „Natur der Götter“ verbessert wissen will, um den Skeptizismus dieses Buches deutlicher hervorzuheben.

Fühlbarer wird schon die Eigenart von la Croze in einigen geschichtlichen Abhandlungen, die 1707 erschienen. Sie hätten in einer Darstellung der Lebensleistung von la Croze einen breiten Raum einzunehmen; hier nur einige Worte über die Punkte, die mit der Freigeisterei zusammenhängen. Die erste Abhandlung führt den Nachweis, daß Socinianismus und Mohammedanismus die gleiche Lehre (natürlich Irrlehre) seien; für uns verrät eine solche Gleichsetzung einen zu großen Mangel an historischem Sinn; damals aber, wo der Abfall vom Christentum in der Luft lag und die Naturreligion ohne positive Dogmen ihre Siegeslaufbahn schon begonnen hatte, war die Behauptung wichtig: die Lehre Mohammeds wäre nur die einer christlichen Sekte ohne Trinität und ohne Inkarnation. Zu beachten: Leibniz lobte diese Abhandlung.

Das zweite Stück richtet sich (la Croze kam auf die Sache noch oft zurück) gegen die unübertrefflich radikale Hypothese des Jesuiten Hardouin: die Urkunden des Christentums vor dem Tridentinischen Konzil (auch die Septuaginta und der griechische Text des Neuen Testaments)

wurden insgesamt für Fälschungen aus der Zeit der Frührenaissance erklärt; ein gar nicht übler Einfall, um jede historische Kritik der römischen Tradition zu verhindern. La Croze machte den ganzen Jesuitenorden für diesen Versuch Hardouins verantwortlich.

Die dritte Abhandlung ist nur eine Vorarbeit zu dem gelehrten Hauptwerke von la Croze, das erst 1724 erschien: der Geschichte des Christentums in Indien.

Die Dissertationen von 1707 führten zu einer reichlichen Polemik, in deren Verlauf la Croze natürlich des Socinianismus verdächtigt wurde, d. h. der Leugnung der Gottheit Christi, also des positiven Christentums.

„Entretiens"

Im Jahre 1711 kam anonym das Buch heraus, das ausschließlich mit praktischen Fragen der Religion und der Toleranz zu schaffen hat und dessen zweite Hälfte eine Geschichte des Atheismus und der neueren Atheisten enthält. „Entretiens sur divers sujets d'Histoire de litterature, de réligion et de Critique." Der wirkliche Druckort war nicht Köln, sondern Amsterdam. An der Autorschaft von la Croze ist nicht zu zweifeln; er bekennt sich zu dem Buche in einem Briefe; überdies wird es in einer späteren Buchhändleranzeige (hinter dem Indischen Christentum) als ein Werk des Mr. La Croze, Bibliothécaire et Antiquaire du Roi de Prusse angeführt.

In den vier Gesprächen dieses Buches verzichtet la Croze fast durchaus auf seine Gelehrsamkeit und hat die stolzere oder bescheidenere Absicht aufzuklären, den Menschen die Augen zu öffnen, wie er sich ausdrückt. Um die Bedeutung besonders der letzten Unterhaltung geschichtlich recht zu würdigen, erinnere man sich, daß das Buch im Jahre vor der Geburt Friedrichs des Großen herauskam, daß es geschrieben war vom Bibliothekar des Soldatenkönigs. Es enthält vier Gespräche zwischen einem Christen und einem Juden; hat also schon die anregende, für die damalige Zeit anreizende Form, in welcher zwei Menschenalter später zahlreiche freidenkerische Gedanken vorgetragen wurden. (Stoff für eine Doktordissertation: Geschichte der Gespräche und der Briefe zwischen Christen und Juden.) Ich will die vierte Unterhaltung, die eigentlich ein Buch für sich ist und zwar eine kurze Geschichte des Atheismus, für den Abschluß dieser Betrachtungen über la Croze auffsparen und vorläufig nur einige Züge aus den ersten drei Unterhaltungen mitteilen.

Der Verfasser schildert einen portugiesischen Juden, eine alte Reisebekanntschaft aus Livorno, als einen vorurteilslosen Mann, der seinen Descartes mit Nutzen gelesen hat und nahe daran ist, den christlichen Glauben anzunehmen; er schreckt davor zurück bei der Vorstellung, daß seine Väter zuerst von den Römern, dann von den Mohammedanern,

zuletzt aber mit unsagbarer Unmenschlichkeit von den Christen verfolgt worden sind. „Ce que j'ai vu du Christianisme m'en a dégoûté." Der Jude spricht siebzig Jahre vor Lessings Nathan über ein reines Christentum fast wie Nathan, Saladin und der einfältige Klosterbruder. Er will Jude bleiben, weil ihn weder die anerkannten christlichen Konfessionen noch auch die weniger dogmatischen Christen (er meint die Socinianer) befriedigen. „Gäbe es irgendwo auf der Erde eine Gemeinschaft, in der die Lehre Jesu Christi genau befolgt würde, wo man sich von ihr weder im Handeln noch in der Spekulation entfernte, so wäre dieses Christentum wert, von der ganzen Welt angenommen zu werden." In der Wirklichkeit sehe die Sache aber anders aus; ein Schisma folge auf das andere und die Schismen sind notwendig, sobald es um die Wahrhaftigkeit geht. Wäre den Chinesen aber die Geschichte der abendländischen Verfolgungen bekannt, sie müßten das Christentum, das ihnen von den Jesuiten gepredigt wird, für eine zur Vernichtung des Menschengeschlechts eingerichtete Faktion halten, nicht für eine Religion (S. 65).

Natürlich bringt die zweite Unterhaltung eine Bekämpfung dieses reformjüdischen Standpunktes, natürlich mit sehr lahmen Gründen, so z. B. mit dem, daß kein einziger falscher Messias der Juden seine Abkunft von David bewiesen oder den Weissagungen entsprochen habe. Schließlich einigt sich der Verfasser aber mit dem Juden auf etwas, was ganz nach Naturreligion aussieht und von der Person Jesu Christi nicht viel anders redet, als die pietistischen Freigeister der Zeit. „Celui qui cherche Jésus-Christ et qui l'aime ne saurait être ni fanatique ni enthousiaste" (S. 114).

Die dritte Unterhaltung fällt aus dem Rahmen des Buches heraus; sie beschäftigt sich kritisch mit der Geschichte des neueren Judentums von Basnage, mit Hardouin und mit einem sonst unbekannten Berliner Gegner Bayles. Dieser Teil, übrigens für die Gelehrtengeschichte nicht wertlos, ist für uns darum beachtenswert, weil la Croze hier scharf gegen den Calvinisten Basnage und für den Zweifler Bayle eintritt. Am Ende verteidigt der ungenannte Verfasser sehr lebhaft den Herrn la Croze gegen einen Journalisten.

Nach zwölfjähriger Arbeit veröffentlichte la Croze 1712 sein Armenisches Wörterbuch, zum Kummer von Leibniz, der chinesische Studien wieder für wichtiger erklärte. Zu seiner Erholung machte er eine Reise nach Hamburg, wo er mit Fabricius, einem guten und nicht unduldsamen Manne von erstaunlicher Gelahrtheit in orientalischen Sprachen, dem Freunde und Schwiegervater von Reimarus, dem Gesinnungsgenossen von Brockes, Bekanntschaft machte und rechte Freundschaft schloß. Noch war unser Reimarus ein Jüngling, der den Anteil nicht ahnen konnte,

der ihm im Kampfe um die geistige Befreiung Deutschlands zufallen sollte; dennoch wäre es nicht ohne Reiz und gewiß nicht ohne kleine Ergebnisse, wenn man den Beziehungen zwischen la Croze und diesem Hamburger Kreise nachgehen wollte.

Noch reizvoller würde mir eine Untersuchung über den Einfluß erscheinen, den der Bibliothekar des Königs als Hofmeister auf seine oft hochgeborenen Schüler übte. So gehörte zu diesen der junge Markgraf von Schwedt, ein Hohenzoller also, der sogar den Atheisten Edelmann zu unterstützen wagte, also selbst in solchen Fällen als Aufklärer wirkte, wo König Friedrich aus Staatsklugheit oder Gleichgültigkeit versagte.

Bald nach der Hamburger Reise endete die Hofmeistertätigkeit von la Croze, soweit sie den jungen Markgrafen betraf; der arme Gelehrte kam in Geldverlegenheit und wandte sich an Leibniz. Durch dessen Verwendung wurde ihm eine Professur an der Universität Helmstedt angeboten, unter der leicht hingeworfenen Bedingung, er müßte vorher die lutherische Konfession annehmen. La Croze nahm (man erinnere sich) die dogmatische Frage ebenfalls nicht schwer, lehnte aber dennoch vornehm ab, auch einen Vermittlungsvorschlag von Leibniz: bei seinem Calvinismus zu bleiben, dafür aber mit einigem Schaden auch außerhalb der Fakultät. Das Schicksal war gerechter als der berühmte deutsche Philosoph: es verschaffte dem armen Bibliothekar einen Lotteriegewinn, der ihn eine Zeitlang über Wasser hielt. Und im Jahre 1717 wurde la Croze — wie schon erwähnt — Lehrer der Prinzessin Wilhelmine. Sie war damals erst 8 Jahre alt; erst 14 Jahre übrigens, als la Croze ihr die „Geschichte des Christentums in Indien" widmen durfte; die Lieblingsschwester Friedrichs, die Gefährtin seiner freudlosen Jugend (mag auch das Bild des Vaters, das die Legende gemalt hat, viel zu häßlich ausgefallen sein), die leidenschaftliche Verehrerin seines Genies, die spätere Freundin Voltaires, hatte bei einem bösen Maul einen scharfen Verstand und mag dem alternden la Croze eine liebe und aufmerksame Schülerin gewesen sein. Sein Biograph Jordan teilt uns zwei Briefe mit, vielmehr zwei Unterweisungen in Briefform, die besser als jede Vermutung zeigen, wie weit der Prinzessinerzieher sich unter der verschrienen Regierung des Soldatenkönigs vorwagen durfte. Die Zeit der Abfassung habe ich nicht feststellen können; da aber der Kronprinz Friedrich auf den Gottesbeweis des zweiten Briefes erst 1735 eingeht, wird wenigstens dieser Brief erst aus dem gleichen Jahre stammen; auch sonst wäre anzunehmen, daß la Croze erst von der gereiften Prinzessin um Auskunft über so schwierige Dinge angegangen wurde.

Der erste Brief sucht die Frage nach dem Wesen der Atome zu beantworten. La Croze spottet sehr hübsch über die Cartesianer, die überall

auf Klarheit und Bestimmtheit der Ideen dringen und dann in der Physik wie in der Mathematik von einer Teilbarkeit ins Unendliche reden; das sei ein rein geometrischer Begriff, der sich auf die wirkliche Natur gar nicht anwenden lasse. Unter einem Atom müsse man sich einen festen Körper vorstellen, der nicht mehr teilbar sei. Von diesem Atom aber Eigenschaften auszusagen wie von zusammengesetzten Körpern, sei ebenso töricht wie die Meinung eines Offiziers, ein einzelner Soldat könne ein Karree bilden. Dieses Atom als Einheit sei ein Grenzbegriff. Man glaubt Montaigne zu hören, wenn la Croze sich zum Schlusse dieser klugen Belehrung ausdrücklich — wie schon angeführt — zum Skeptizismus bekennt.

Der zweite Brief scheint durch die Frage veranlaßt worden zu sein, ob es einen geometrischen Beweis für das Dasein Gottes gebe. Der Lehrer, der sich in diesem Falle doch nicht einen Skeptiker zu nennen wagt, hält nicht viel von solchen Beweisen, die den Verstand zum Schweigen bringen, aber das Herz nicht überzeugen; der Glaube an Gott sei Sache des Gefühls. Dann wird aber dennoch der äußerst abstrakte und leere Beweis vorgetragen, in welchem, wie etwa in der Vernunftreligion, ein höchstes, ewiges, unabhängiges Wesen Gott genannt wird und für notwendig erklärt, weil man sich untergeordnete, abhängige Wesen ohne dieses höchste Wesen nicht vorstellen könne. Der 23jährige Kronprinz Friedrich war von diesem Gerede nicht befriedigt, wie gesagt, und beteiligt sich an der Erziehung der um drei Jahre älteren Schwester durch die Bemühung, ihr den damals sehr beliebten Beweis aus der Zweckmäßigkeit der Organismen vorzutragen. Man darf nicht glauben, Friedrich habe gegen seine Überzeugung nur ad usum feminae geschrieben; er stand damals und noch Jahre nachher etwa auf dem offiziösen Standpunkte von Reimarus.

Christentum in Indien

Im Jahre 1721 gab la Croze sein koptisches Wörterbuch heraus, das die Bewunderung der damaligen Ägyptologen erregte, nur daß Leibniz wieder meinte, jetzt müßte das Chinesische an die Reihe kommen. Schon drei Jahre später folgte „l'Histoire du Christianisme des Indes“; der Name des Verfassers mußte auf dem Titel stehen, weil das grundgelehrte Werk der Prinzessin Wilhelmine gewidmet war. Hier sei gleich bemerkt, daß la Croze noch im gleichen Jahre schwer erkrankte und auch sonst in große Not geriet; die Königin Sophie Dorothea nahm sich wieder seiner an und verschaffte ihm die Professur der Philosophie am Französischen Gymnasium; in diesem Amte schrieb er ein Lehrbuch der Philosophie (das aber niemals gedruckt worden ist), wohl zu seinem eigenen Gebrauche in der Schule.

Die Geschichte des Christentums in Indien (in deutscher Sprache 1727 erschienen unter dem Titel „Abbildung des Indianischen Christen-Staates“)

ist ein heute noch lesenswürdiges und sehr lesbares Buch; der Hauptinhalt, von welchem la Croze gern und anmutig abschweift, ist eine Geschichte der Nestorianer, die sich im 5. Jahrhunderte nach Nestorius so nannten, dem selbst etwas verfolgungssüchtigen Patriarchen von Konstantinopel (seit 428), der die Ketzerei beging, Maria nicht Gottesgebärerin, sondern Christusgebärerin nennen zu wollen, der von dem Patriarchen von Alexandrien, von Kyrillos, dem Mörder der Hypatia, vor einem Konzil verklagt wurde und nach seiner Absetzung um 440 nach jahrelangen Quälereien elend starb. Schon Gottfried Arnold hatte diesen Ketzer gegen infame Mönchslegenden in Schutz genommen, das Fortbestehen der Nestorianer im Orient mit starken Übertreibungen festgestellt und ironisch bemerkt: auch in Europa müsse es unzählige Nestorianer geben, da bald die Reformierten von den Lutheranern, bald diese von jenen als Nestorianer verdammt würden. La Croze wendet nun seine umfassende Belesenheit und Gründlichkeit auf, um zunächst das Leben des Nestorius und seine Kämpfe mit dem verruchten Kyrillos verständlich zu machen, dann aber besonders, um in die Beziehungen der sogenannten chaldäischen Christen, eben der Nestorianer, zu den Missionaren Licht zu bringen, die sie dem römischen Stuhle unterwerfen wollten. Die deutliche Tendenz der Untersuchung ist: den Nachweis zu führen, daß diese uralte, immer noch nicht unterdrückte Christengemeinde den gleichen Glauben habe wie die Reformierten, welcher Nachweis denn freilich nicht recht gelingen wollte. Die Behauptung selbst klingt ja recht gut und la Croze zieht allerlei Schlüsse aus der Tatsache, daß eine Kirche, die tausend Jahre lang ohne Verbindung mit dem römischen Stuhle war, nichts von einigen Dogmen weiß, die dort für sehr alt gelten; und daß die Reformatoren im 16. Jahrhundert gern auf das Urchristentum zurückgingen, ist ja nicht unbekannt; trotzdem würden sich die Nestorianer Indiens gegen den Calvinismus ebenso empört haben, wie sie sich gegen die Religion der Jesuiten empörten.

Das Buch bietet viel für andere Stoffgebiete; so findet man so ziemlich alles beisammen, was vor zweihundert Jahren über die Religion der Brahmanen und über die Lehren des Buddha in Europa bekannt war; la Croze identifiziert auch schon den Somona-Kodom und den Xaca (Sakya) mit dem Buddha. Doch hier wollen wir nur darauf eingehen, wie la Croze sich zu den Religionsparteien stellte, bevor wir am Ende auch aus diesem Buche die Zeugnisse für seine Freidenkerei entnehmen.

Die ganze Geschichte des indischen Christentums ist voll von Ausfällen gegen die Jesuiten. Wieder wird ihnen, wie im Streite mit Hardouin, vorgeworfen, daß sie die Urkunden der alten Kirche absichtlich vernichteten. Ihre Missionstätigkeit wird einmal geradezu machiavellistisch

genannt; sie rühmen sich sogar dessen, daß sie Politik treiben; es wird ihnen vorgeworfen, daß ihnen die Interessen des Papstes mehr am Herzen liegen als die Jesu Christi. All die moralische Entrüstung, die fünfzig Jahre später unter dem Jubel Europas zur Aufhebung des Ordens führte, klingt bei la Croze schon an; auch der Vorwurf, daß die jesuitische Moral die Lüge gestatte.

Aber la Croze, der einstige Benediktiner, ist auch antikatholisch, nicht nur da, wo er die protestantischen Missionen günstiger beurteilt als die katholischen. Er benützt jede Gelegenheit, die Wunder der römischen Kirche als Aberglauben und Spitzbübereien abzulehnen; er verhöhnt die religiösen Dramen der Spanier, denen er merkwürdige Kulttänze der indischen Christen entgegenstellt. Er nennt den Kirchenvater Kyrillos, der allerdings in der Geschichte ein Heiliger und in der Profangeschichte ein Mörder war, den Mann, der der Kirche mehr Unheil und Schaden verursacht habe als irgendein anderer. Die Inquisition ist für ihn die Einrichtung, die mit ihren Greueln die Macht der römischen Kirche erhalten hat. Er wird nicht müde, die Betrügereien und die Verbrechen des katholischen Klerus an den Pranger zu stellen. Der Ton all dieser Anklagen unterscheidet sich freilich nicht wesentlich von dem, in welchem orthodoxe protestantische Geistliche seit Luther gewohnt waren, den katholischen Glauben in Gegensatz zu ihrem eigenen zu stellen.

Von der „Geschichte des Christentums in Äthiopien und Armenien“ an dieser Stelle nur so viel, daß diese Arbeit wieder eine bestimmte Gruppe von Ketzern „retten“ möchte, die Monophysiten nämlich, daß la Croze aber bei der Abfassung schon ein Greis war und krank dazu; die wissenschaftliche Durchführung ist darum schlecht geraten, der Verfasser läßt allzuoft den Faden der Untersuchung fallen, um ein wenig zu plaudern. Um so stärker äußert sich in diesem letzten Werke seine Herzensmeinung von Religion und Christentum. Die interessanteste unter den Hypothesen dieses Alterswerkes ist die, auf die sich übrigens auch das merkwürdige Titelkupfer bezieht: der Verfasser der dem Dionysios Areopagita zugeschriebenen, außerordentlich stark nachwirkenden mystischen Schriften war Synesios, der Heide, der Freund der Hypatia, nachher epikureischer Atheist und christlicher Bischof in einer Person; eine weitere Hypothese von la Croze, die aber nicht einmal den geringen Grad der Wahrscheinlichkeit erhält wie die erste, besagt: der Anstifter dieser Fälschung war eben der Kyrillos, dem auch sonst jede Schurkerei zuzutrauen sei. Daß die Schriften des Dionysios Areopagita nicht aus der Apostelzeit stammten, sondern frühestens aus dem 5. Jahrhundert, darüber war man übrigens in der Gelehrtenwelt seit Laurentius Valla einig.

Schon durch seine Geschichte des Christentums in Indien hatte sich la Croze einen solchen Namen gemacht, daß die katholische Kirche es für angezeigt hielt, den verlorenen Sohn wieder zurückzulocken. Im Sommer 1731 schrieb ihm ein Benediktiner aus Wien: man vermisse ihn sehr in der Abtei von St. Germain; wenn er jetzt noch in den Schoß der Mutterkirche zurückfinden könnte oder wollte, so würde er ein sehr behagliches Leben auf Erden führen können und die ewige Seligkeit dazu gewinnen; die Oberaufsicht über die berühmte Bibliothek des Benediktinerklosters Göttweih bei Krems wird ihm angeboten; um seine Ordenspflichten brauchte er sich gar nicht zu bekümmern, der Abt würde ihn in Rom von allen lästigen Diensten dispensieren lassen, so daß er in voller Freiheit seinen Studien leben könnte; er werde mit offenen Armen aufgenommen werden, im katholischen Österreich, wo Milch und Honig fließt; wenn Reisegeld nötig wäre, brauchte er es nur zu sagen. In der schönen Antwort lehnte la Croze (Berlin, den 21. Juli 1731) den Antrag ab, fest und zart. Er will, ein Mann von siebzig Jahren, nicht die ganze Welt gewinnen und Schaden nehmen an seiner Seele. Durch die letzten päpstlichen Erlässe sei der Riß zwischen der katholischen Kirche und seinesgleichen noch tiefer geworden; man werde ihn nicht zur Unterschrift zwingen, wohl aber zu einem täglichen Verkehre mit Leuten, die die Gegner der neuen Canones für Ketzer erklären. Andere Schwierigkeiten wolle er nicht berühren, um nicht wehe zu tun. Und nun folgt die schon zitierte tapfere Erklärung: „Au reste, ne croyez pas, Monsieur, que je me sois donné à Calvin ou à Luther. Dieu m'en préserve. Je ne suis à personne, qu'a J. C., c'est lui seul que j'aime, je ne crois qu'en lui seul." Seit mehr als dreißig Jahren arbeite er auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und hoffe darin fortzufahren zum Heile seiner Seele. Keiner der Benediktiner von Göttweih solle ihn darum hassen, sonst werde er mit Augustinus antworten: fratrem odisti et nescis.

Mitten unter diesen Arbeiten von schwerstem Kaliber beschäftigte sich la Croze mit dem Plane, eine Lebensgeschichte des berüchtigten Aretino zu schreiben; er wollte darin kühne Wahrheiten sagen, sicherlich wohl über den päpstlichen Hof zur Zeit der Reformation; Krankheit und Scheu vor den Aufregungen, die er nach solchen Kühnheiten zu erwarten gehabt hätte, ließen das Buch nicht zustande kommen; hatte er doch schon aus geringeren Ursachen empfinden müssen, daß die „Monarchie der Jesuiten" ihm übelwollte.

Zu Anfang des Jahres 1739 erkrankte la Croze an einem Leiden, das die Ärzte Krebs nannten. Er arbeitete ruhig weiter bis wenige Tage vor seinem Tode. Er starb am 21. Mai 1739.

Freidenkerei

Anekdoten über sein fabelhaftes Gedächtnis und über seine erstaunlichen Sprachkenntnisse wären nicht am Platze. Jordan hat eine Art Tagebuch von la Croze im Auszuge abgedruckt; es mag Beiträge für manche Disziplin enthalten, hier seien nur wenige Stellen angeführt, die — wenn es noch nötig wäre — für die Freigeisterei von la Croze sprächen. Die Inquisition wird ein unwürdiges und abscheuliches Gericht genannt, auch die Jesuiten werden nicht geschont. Aus dem Talmud wird angeführt: „Dieses seind die Kreaturen, welche sich allezeit untereinander hassen, nemlich die Hunde, die Huren und die Rabbinen.“ Und ein Wort des Guicciardini: die Güte der besten Päpste habe darin bestanden, daß sie nicht schlechter waren als die anderen Menschen. Auch aus diesem Tagebuche erkennt man, daß la Croze im Bücherlesen unersättlich war, doch zugleich seine Überlegenheit über den Polyhistorismus. Die Gelehrten ohne Klarheit des Urteils seien ebensowenig wert als die Ungelehrten, die sich mit dem gesunden Menschenverstande begnügen; metaphysisch abzuurteilen sei ein Zeichen von Hochmut und geistiger Faulheit, es gleiche der alten Scholastik, die die Erfahrung vernachläßigt habe. Mit dieser Art des Denkens treibe man in Frankreich Unfug, man wolle ganz neue Gedanken in sehr gewählter (also abgegriffener) Sprache ausdrücken. Und: „Das gefährlichste von allen Vorurteilen ist, zu glauben, daß man keine habe.“

Solche Äußerungen könnten auch von einem Frommen herrühren, wenn er nebenbei Kultur besäße. Wir werden uns aber jetzt überzeugen, daß la Croze trotz seines Hasses gegen den Katholizismus und die Jesuiten eigentlich konfessionslos war, kaum mehr ein Christ zu nennen, ein Freidenker, nur daß ihm sein Leben lang die wissenschaftliche Kleinarbeit noch wichtiger war als das Bekenntnis zu seinem Unglauben. Seine ruhige Erklärung, er habe die katholische Kirche nicht verlassen, um sich zu Calvin oder Luther zu bekehren, haben wir ja schon kennen gelernt; und seine kurze Geschichte des Atheismus wird uns gleich beschäftigen. Einstweilen wollen wir auf noch einige Stellen achten, wo sich in den kirchengeschichtlichen Schriften der Freidenker ganz beiläufig verrät; nicht immer ist der Wortlaut unchristlich, man könnte sogar oft predigerhafte Sätze gegenüberstellen; aber wir wissen schon, daß auch die freiesten Pietisten, zu denen la Croze doch wohl fast unbewußt gehörte, bei aller Freigeisterei ewig die Bibel und die Namen Gottes und Jesu Christi im Munde führten.

Von Franz Xaver, dem Heiligen, dem wundertätigen Apostel der Indier, wird das Wort überliefert, das Christentum dauere unter den Heiden immer nur so lange, „wie die Zuhörer sich in Schußweite der Flinten befinden“; und dieses entsetzliche Urteil werde von anderen Missionaren bestätigt.

„Die Kirchengeschichte ist fast nicht mehr als eine Aufzählung der Streitigkeiten und Böswilligkeiten unter den Bischöfen."

Zu dem Arsenal der Freidenker gehörte es, die Lehre Mohammeds oder doch die mohammedanische Kirche gegen das Christentum auszuspielen; auch la Croze wendet sich gegen die Legende, daß der Islam sich nur durch Waffengewalt erhalte und durch Blutvergießen errichtet worden sei; besonders einem Katholiken stehe es schlecht an, eine solche Anklage zu erheben.

Das einzige Wunder, das la Croze ernsthaft anzuerkennen scheint, ist die Erhaltung des Christentums durch alles Wüten und Wortgefecht seiner Parteien hindurch.

Ein Kirchenvater, eben Kyrillos, ist ihm nur um der Stellen wegen lesenswert, die einige Sarkasmen Julianos des Abtrünnigen gegen das Christentum aufbewahrt haben.

Mit besonderer Breite und mit offenbarem Behagen wird ein Religionsgespräch zwischen einem indischen Kleinkönig und einem wenig skrupulösen, völlig unwissenden Missionar, dem Erzbischofe von Goa, mitgeteilt. Der König stellt in seiner Einfalt genau die gleichen Fragen über die Sicherheit der biblischen Berichte, die unsere Bibelkritiker von Spinoza bis Strauß gestellt haben, wenigstens im allgemeinen; der Erzbischof antwortet ganz pfäffisch mit dem Hinweis auf die göttliche Inspiration der Schriften, worauf der König, der nicht in Europa gelebt hat und nicht im 20. Jahrhundert, in ein Gelächter ausbricht.

All diese Äußerungen sind der Geschichte des indischen Christentums entnommen; in der Geschichte des Christentums in Äthiopien und Armenien unterbricht sich der greise la Croze noch viel häufiger, um seinem Zorn gegen die römische Kirche und seiner Sehnsucht nach religiösem Frieden und einem Christentum des Herzens Luft zu machen. Zweimal (S. 16 und S. 356) bekennt er sich zu der Meinung, die Ketzer verdienten eher den Christennamen als die europäischen Christen mit ihren Kreuzzügen und anderen Greueltaten; die Verurteilung der Kreuzzüge scheint mir doch ein starkes Zeichen unchristlicher Gesinnung; ebenso die Klage darüber, daß so viele Menschen sich durch Geburt und Erziehung an eine bestimmte Konfession fesseln lassen (S. 34). Endlich kehrt la Croze immer wieder zu seiner Lieblingsvorstellung zurück, daß aller Dogmenstreit, also der Streit um die Grundlagen des positiven Christentums, ein leerer Wortstreit sei; und einmal (S. 29) redet er mit unzweideutiger Ironie von der Vorsehung, die der Unwissenheit eines Mönchs eher als seiner Bosheit gestattet habe, die orientalischen Christen auf den richtigen Weg zu führen.

Geschichte des Atheismus

Ich komme endlich zu dem vierten Stücke der „Entretiens", das nach einer kurzen Einleitung auf mehr als 200 Seiten nichts gibt als eine Abhandlung „sur l'Athéisme et sur les Athées modernes". Der Ausgangspunkt von la Croze ist bezeichnend für ihn. Die seltenen offenen Atheisten jener Zeit sprachen von einer großen Menge ihrer Gesinnungsgenossen, vielleicht in gutem Glauben, vielleicht um sich selber Mut zu machen; die orthodoxen Eiferer wiederum stellten die Zahl der Atheisten als ungeheuer groß hin, um die Landesherren mit besserem Rechte gegen diese Gefahr in Bewegung setzen zu können. Der feine la Croze stellt sich blind, um die Gefahr kleiner darstellen zu können. In einem so aufgeklärten Jahrhundert könne der Atheismus gar nicht solche Fortschritte gemacht haben. Wer das Umsichgreifen des Unglaubens so leicht nahm, machte sich wohl mit Recht selbst des Unglaubens verdächtig. Daß er sich hier wie sonst feierlich einen gläubigen Christen nennt (ohne eine bestimmte Konfession), tut nichts zur Sache; er ist nicht, wie noch eben erst Bayle gewesen war, ein spöttischer Zweifler, der sich nur noch aus begreiflicher Vorsicht zum Christentum bekennt und zwar zu einer bestimmten Konfession; er ist schon ein etwa pietistischer Freigeist, der den Zweifel an allen Dogmen ohne Gewissensbedenken mit voller Hingabe an den Lehrer Jesus Christus verbinden kann. Bayle hatte noch die Toleranz (auch gegen Atheisten) aus politischen Gründen empfohlen; la Croze betrachtet diese Toleranz schon als eine Selbstverständlichkeit. Zügellosigkeit oder Atheismus des Herzens ist auch ihm verhaßt; Menschen, die zugleich im Herzen und im Verstande Atheisten sind, d. h. das Dasein Gottes leugnen, seien zwar selten, aber doch bereits unter den Zeitgenossen zu finden; der reine Atheismus des Verstandes sei ein Irrtum aber kein Verbrechen. Auch werde oft ein Deist aus Leidenschaft, Haß oder Eifersucht ein Atheist genannt.

Nach einer rhetorischen Verurteilung des Atheismus kommt also la Croze zu der Erklärung, der weltliche Arm dürfe unter keinen Umständen gegen die Ungläubigen aufgerufen werden. „Dieses furchtbare Vorgehen könnte unwissende Menschen zu dem Glauben verleiten, man sei zu blutigen Hinrichtungen genötigt, weil man keine wirksamen Vernunftgründe habe" (S. 275). Wollte man gegen alle Freidenker und Libertiner gewaltsam vorgehen, so würde man binnen kurzer Zeit die Welt entvölkern. Bayles neue Lehre, daß der Aberglaube mindestens ebenso gefährlich sei wie der Unglaube, wird mit einigen Verbeugungen vor der Kirche angenommen. „Die Menschen handeln gewöhnlich eher nach ihrer Neigung als nach ihrem Verstande; sie bemerken es nur nicht, weil sie ihren Verstand ihren Neigungen anpassen" (S. 279).

Daß die großen Geister zum Atheismus neigen, wird zwar grundsätzlich nicht zugegeben, scheint aber dennoch die wahre Meinung zu sein. Insbesondere wird Giordano Bruno trotz seines Atheismus ein außerordentliches Genie genannt, freilich auch antichristliche Sätze des Nolaners verschwiegen. Sehr gut wird schon auf die Übung alter und neuer Freigeister hingewiesen, den eigenen Atheismus hinter schwachen Angriffen gegen die Atheisten zu verstecken; sehr gut wird die Beobachtung vorgetragen (wieder mit der obligaten Verbeugung vor der Kirche), daß Atheismus und Deismus meist aus den Ländern stamme, wo die Araber lange gehaust hatten; sehr ausführlich, mindestens mit dem vorurteilslosen Behagen eines Forschers, wird die Lehre des tollen deutschen Atheisten Knutsen mitgeteilt. Spinoza wird nur beiläufig erwähnt, mit großer Hochachtung; er habe gegenwärtig die meisten Anhänger, wenn auch die wenigsten von ihnen seine Bücher verstanden haben. La Croze tut sehr harmlos, als ob er alle die entsetzlichen Gottesleugner nur aufgeführt habe, um zu beweisen, daß es solche Leute überhaupt gebe. Mit der unschuldigsten Miene fügt er hinzu (S. 446): zu beweisen sei das Dasein Gottes überhaupt nicht, sei von den Aposteln und den ältesten Kirchenvätern niemals bewiesen worden, sei nur Sache der innern Überzeugung, des Gefühls. Da haben wir klar ausgesprochen die Abkehr von der Kirche, eine Art von Pietismus, der sich dann am Ende des Jahrhunderts etwa erst in die Gefühlsreligion von Fritz Jacobi (und seinem frommen Anhang) und in die dezidiert unchristliche, gegenkirchliche Religiosität Goethes spaltet.

Einen besonderen Abschnitt in des la Croze kurzer Atheismusgeschichte bildet die „Rettung“ des berüchtigten Atheisten Vanini; die Stellungnahme ist um so bemerkenswerter, als la Croze vorher (S. 269) ausdrücklich gesagt hat: seine Gedanken über Vanini seien auf alle anderen Atheisten anwendbar. Dieser Vanini sei nun an Charakter wie an Wissen tief unter Bruno gewesen; besonders seine Eitelkeit und sein Leichtsinn werden mit Recht hervorgehoben. Das entsetzliche Ende wird ausführlich berichtet, dann aber das Todesurteil heftig getadelt. Der verruchte Gramond, der zuerst über Vanini das Urteil fällt und dann über die Martern bei der Hinrichtung so freudig berichtet, daß ein Metzgerhund sich des Stiles schämen müßte, wird wenigstens übermäßiger Grausamkeit beschuldigt; nicht einmal die Inquisition hätte den Ketzer, der so schön widerrief, zum Tode verurteilen dürfen.

La Croze hatte bei dieser „Rettung“ doch immer einen alten Spahn gegen Vanini; dieser hatte in einer seiner vielen Masken, die er nach Umständen vor das wahre Gesicht nahm, einmal die Jesuiten gelobt, über

alle Maßen, hatte ihren Orden den Anker der Welt genannt; das hatte ihm der ehemalige Benediktiner niemals verziehen. Daher vielleicht manches verächtliche Wort über des Vanini Gesinnungslosigkeit. Die Jesuiten selbst hatten sich nicht so täuschen lassen; sie verfolgten den Atheisten über das Grab hinaus.

Bei alledem war la Croze, als Bekenner rückständiger im Verhältnis zu Bayle, in seiner Stellung zum Gottesglauben moderner; ein skeptischer Gelehrter wie Erasmus, der sich der herrschenden Kirche unterwarf, wenn er sich ihr nicht durch die Flucht entziehen konnte, der aber in seines Herzens Schreine keine Kirche anerkannte, dem Religion schon Privatsache war. Ein französischer Späthumanist, an den Berliner Hof verschlagen.

Wäre la Croze ein noch modernerer Kirchenhistoriker gewesen, als er ohnedies war, eins hätte ihn stutzig machen müssen: daß er mit seiner mehr oder weniger pietistischen Freidenkerei doch auch von Mystikern herkam, diese wieder letzten Endes von den Schriften des Dionysios Areopagita, die er tiefer als alle vor ihm als eine Fälschung erkannt hatte, als eine bewußte Fälschung in dem uralten Wortstreite über das Wesen Gottes. Ob es ihm niemals in den Sinn kam, diese Vorstellung, daß aller Dogmenstreit Logomachie sei, auf den Gottesbegriff selbst anzuwenden? Vielleicht hinderte den Zweifler just der pietistische Einschlag in seinem Denken (Gottesbeweis im Gefühl, wenn dieses Gefühl ehrlich war), in der Lehre vom Dasein eines Gottes ein Dogma neben anderen Dogmen zu erkennen. Immerhin: ein Mann wie la Croze hatte schon unter dem Soldatenkönige in Berlin so tapfer schreiben dürfen.

Friedrich der Große

Die Einwirkung der niederländischen, der englischen und der französischen Freidenker, Deisten und Atheisten auf das deutsche Schrifttum war ganz unabhängig von der Tatsache, daß Friedrich der Große, der entscheidende Fürst unter den deutschen Landesherren, ein Freigeist war und Franzosen an seinen Hof zog. Hätte Friedrich irgendeine Kenntnis der deutschen Geistesbewegung besessen, so hätte er schon als Kronprinz von dem Dasein der verwegenen Aufklärer Liscow, Edelmann, Lau und Stosch erfahren können, hätte er vor Ende des Siebenjährigen Krieges Männer wie Reimarus und Lessing als Mitarbeiter an seiner Lebensarbeit schätzen müssen, hätte er noch vor Veröffentlichung seiner gut gemeinten und doch törichten Abhandlung „de la litterature allemande" wissen müssen, daß die deutsche Literatur sich eben anschickte, wieder durch Lessing und dann durch die Ziele Herders und die Leistungen des jungen Goethe, das Werk der Engländer und Franzosen zu erreichen und zu überbieten. Aber Friedrich war einseitig, auf den Gebieten der Wissenschaft und der Poesie ganz unwissend, bis auf eine gute Belesenheit in französischen

Büchern, und ahnte nichts von der geistigen Revolution, die sich während seines Lebens in Deutschland vorbereitete und vollendete. Entschuldigt wird Friedrich — wenn „Entschuldigung" nicht schon ein ungeschichtliches Wort wäre — dadurch, daß die französischen Bücher seiner Lieblinge bereits eine formale Meisterschaft besaßen, als in Deutschland die Schwerfälligkeit und Pedanterei des 17. Jahrhunderts, so lange Friedrich jung und aufnahmefähig war, noch nicht überwunden war, besonders aber dadurch, daß die Angriffe gegen die Kirche in Frankreich frei, weltmännisch und geistreich waren, während geistesverwandte Schriftsteller, die sich in Deutschland gegen den Druck der Behörden und der Geistlichen bis zur Mitte des Jahrhunderts zu äußern wagten, innerlich oft unfrei, schulmeisterlich und altmodisch blieben. Am Ende war Friedrich auch darin ein guter Erzieher der Deutschen, daß er durch seine Bevorzugung der Franzosen den Zorn und den Ehrgeiz der besten Köpfe weckte, sie „fritzisch" machte, ohne sie zu Hofbedienten hinunterdrücken zu können.

Wählerisch war der König von Preußen nicht; die wissenschaftliche Bedeutung der Männer konnte er gar nicht beurteilen, kaum ihre schriftstellerischen Vorzüge, so geläufig er auch Französisch sprach und schrieb. Er warb, nicht immer würdevoll, um führende Geister wie Voltaire und d'Alembert, er zog tüchtige Leute wie Maupertuis und Lamettrie heran und schützte sie, aber er war geschmacklos genug, auch geringe Vielschreiber wie (um noch kleinere Menschen nicht zu nennen) den Marquis d'Argens seinen besten Deutschen vorzuziehen. Die Sache lag so, daß Friedrich für seine Person ausschließlich die kirchenfeindlichen Franzosen auszeichnete und Gottlosigkeit schon für einen Beweis von Verdienst hielt, daß er aber nicht viel dagegen hatte, wenn dem deutschen Michel die religiöse Knechtseligkeit erhalten blieb; wurden doch in demselben Berlin, wo der König eine verherrlichende Leichenrede auf den gotteslästerlichen Lamettrie ausarbeitete und in der Akademie verlesen ließ, die bescheiden zweifelnden Schriften eines gewissen Gebhardi verboten.

Der Marquis d'Argens war bestenfalls ein Stern dritter Größe, ein Nachtreter Voltaires, in der Form seiner jüdischen, chinesischen und kabbalistischen Briefe ein geschwätziger und oberflächlicher Nachahmer Montesquieus, antichristlich nicht nur in diesen Briefen, sondern auch in seiner „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" und in seiner, von Voltaire kommentierten Übersetzung der Rede des Kaisers Julianos über das Heidentum gegen das Christentum. Ohne geschichtlichen Wert ist auch seine Übersetzung und Erläuterung des fast legendaren uralten Atheisten Ocellus Lucanus. Es ist kein Ruhmestitel Friedrichs, daß er diesen schöngeistigen Marquis nur um der Freidenkerei willen zum Leiter einer Ab-

teilung der Berliner Akademie der Wissenschaften machte; diese Gesellschaft ließ es sich gefallen, wie sie es geduldet hatte, daß der Vater Friedrichs ihr einen „Hofnarren" zum Präsidenten gab. Entscheidend war immer Friedrichs Kirchenfeindschaft; von ihm ist das Wort geprägt worden: „Ein Theologe ist ein Tier sonder Vernunft".

Besonders das Verhältnis des Königs zu Lamettrie ist ein Beweis für seine geistigen Neigungen. Er ging mit Lamettrie, den er zu seinem Vorleser gemacht hatte, vertrauter um als mit den übrigen französischen Freigeistern. Voltaire haßt den Atheisten Lamettrie, nennt ihn bei jeder Gelegenheit einen Narren („er ist das Gegenteil von Don Quichotte; weise in der Ausübung seines Berufs, überall sonst ein bißchen verrückt") und spricht auch von seiner Leiche, da Lamettrie im November 1751 plötzlich gestorben ist, in unschönen Ausdrücken. Uns interessiert besonders der freche Ton in einer Abendunterhaltung beim König; Voltaire berichtet darüber an seine Nichte.

Der König will genau wissen, wie Lamettrie gestorben sei, ob mit allem Zubehör der katholischen Kirche. Er erfährt, le brave athée, le gourmand célèbre, l'ennemi des medecins sei als Philosoph gestorben.

Der König sagte: „Das freut mich für die Ruhe seiner Seele." Wir fingen herzlich zu lachen an und er stimmte mit ein, fügt Voltaire hinzu, der übrigens, mit gefährlicher Bosheit, Lamettrie den „Hofatheisten des Königs" zu nennen pflegte.

Marquis d'Argens

Der Marquis d'Argens, der Offizier gewesen war und Schriftsteller erst wurde, als er wegen einer Verwundung den Abschied hatte nehmen müssen, trug die schwierigsten Dinge mit noch größerer Leichtigkeit vor als Voltaire, den er übrigens an Wissen oder an Witz bei weitem nicht erreichte. Das Glaubensbekenntnis von d'Argens war klar wie Wasser: ein Verlaß ist nur auf die Angaben der menschlichen Sinne; und weil auch die Sinne betrügen, so können wir uns auf gar keine Erkenntnis verlassen; wir tun aber gut daran, einen Gott zu verehren, die christliche Religion beizubehalten, auch wohl den Katholizismus, obgleich dessen Hierarchie eine Bande von Übeltätern ist.

Die Freidenkerei des Marquis ist so maßvoll, daß er mit scheinbarem Rechte den Vorwurf des Deismus als eine Unverschämtheit ablehnen, sich übrigens mit etwas besserem Rechte auf seine königstreue Gesinnung berufen konnte. Die „Jüdischen Briefe" hatten einen noch breiteren Erfolg als die vorausgegangenen chinesischen und kabbalistischen Briefe. Es war ein uralter, seit einem halben Jahrtausend oft wiederholter Kniff, eine Kritik der christlichen Einrichtungen einem klugen Juden in den Mund zu legen. Der Marquis d'Argens machte sich seine Aufgabe dadurch noch

bequemer, daß er gleich drei aufgeklärte, das Zeremonialgesetz verachtende, überaus gelehrte Juden durch alle Staaten Europas und noch weiter hinaus reisen und die Reisenden ganz unpersönliche, ganz sachliche Briefe wechseln ließ, in denen ohne Ordnung und Form über Staatseinrichtungen und Geschichte dieser Länder, über Gesellschaft und Kunst, über das Leben der Frauen und besonders über die religiösen Sekten geplaudert wurde. Die drei Juden bekennen sich entweder von Hause aus oder im Verlaufe ihrer Forschungen zu einem reinen Monotheismus, sind also eigentlich mit den englischen Deisten einer Meinung und haben als Juden doppelte Ursache, für allgemeine Toleranz einzutreten. Ein methodischer oder ein künstlerischer Plan liegt den 203 Briefen durchaus nicht zugrunde; die Tendenz ist nicht einmal aufdringlich, weil die Briefschreiber vor dem Könige im Himmel und vor allen irdischen Königen eine geziemende Hochachtung haben; schroffe Urteile werden eigentlich nur über religiöse Verfolgungen gefällt, über die Inquisition und über die Jesuiten; beachtenswert ist außerdem eine gewisse Schärfe gegen die Einrichtungen des französischen Staates. Endlich sollte nicht übersehen werden, daß alle die Briefe von d'Argens erschienen waren und bei der guten Gesellschaft ihren Erfolg hatten, bevor noch die Encyclopédie von d'Alembert und Diderot unternommen worden war; die Encyclopédie arbeitete an der Befreiung des öffentlichen Geistes ungleich gründlicher, rebellischer, wenn auch im einzelnen noch vorsichtiger, aber der Boden war eben auch durch kleine Leute, durch Nachtreter Voltaires, wie d'Argens, vorbereitet. Man erfährt aus den „Jüdischen Briefen", in wie freier Weise vor der Encyclopédie über Staat und Kirche, über Wissenschaft und Literatur in den Pariser Salons geplaudert wurde. Unter vier Augen war man noch viel gottloser als in einem weiteren Kreise, in vertrauten Briefen kecker als in solchen, die für die Mitteilung oder gar für den Druck bestimmt waren. Voltaire und die Enzyklopädisten wirkten in allen Fragen, die man zur Philosophie rechnete, auf die öffentliche Meinung; Bücher wie die des Marquis d'Argens waren vorher schon unmittelbare Äußerungen der öffentlichen Meinung gewesen. Man geht kaum fehl mit der Annahme, daß d'Argens zwar seiner eigenen Neigung folgte, wenn er seine Bücher mit erotischen Anekdoten und mit heftigen Anklagen gegen die Geistlichkeit überreichlich versah, daß er aber dadurch auch den Absatz seiner Schriften zu fördern hoffte.

Die Sprache von d'Argens konnte viel freier und weniger vorsichtig sein als die der Encyclopédie, just weil er den Kernfragen der Aufklärung aus dem Wege ging, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit auf sich beruhen ließ und sich damit begnügte, durch hundert kleine Geschichten

über die verschiedenen Anschauungen der Zeiten und Völker Stimmung zu machen für die Lehre: es hat überall und immer gute und böse Menschen gegeben, auf die Religion kommt es gar nicht so sehr an. Will man durchaus eine einheitliche Tendenz in die Jüdischen Briefe hineinlegen, so wäre es etwa die, die Locke, der Lieblingsphilosoph von d'Argens, gegen die Scholastiker sowohl als gegen die Cartesianer überzeugend verteidigt hat: daß es keine angeborenen Ideen gebe, weder in der Moral noch in der Religion. In der Philosophie wie in der Theologie ist d'Argens ein Indifferentist; er wettert wie ein orthodoxer Protestant gegen die Jesuiten, warnt vor ihnen die Völker und die Fürsten, läßt sich aber dadurch nicht verführen, die Hauptgegner der Jesuiten zu rühmen, die Jansenisten; er spricht mit Achtung von Luther und Mohammed (lesenswert ist eine Vergleichung zwischen dem Stifter des Islam und dem Stifter des Jesuitenordens, die man V, S. 344 ff. findet), besonders aber hie und da von den Religionen des Morgenlandes; er wiederholt alle Angriffe der Modernen gegen Aristoteles und die Scholastik, gegen die Einseitigkeit des humanistischen Schulunterrichts, aber er steckt selbst noch tief in dieser Art von Schulbildung.

Der Begriff der Willensfreiheit ist ihm zu schwierig; er schwatzt dummes Zeug, so oft er zu ihm Stellung nehmen will. Bezüglich der Seele und deren Unsterblichkeit möchte er sich gern zu Locke bekennen, dem „Klügsten unter den Weltweisen", aber die dualistischen Vorstellungen von Descartes kommen ihm immer in die Quere. Über den Gottesbegriff endlich spricht er wie einer von den jüngeren Deisten: wie von etwas Selbstverständlichem, aber mit mehr Höflichkeit als Andacht. Ironisch klingt es, wenn er (IV, S. 39) gelegentlich bemerkt, das Dasein Gottes scheine heutzutage den einfältigsten Leuten notwendiger als es den alten Weltweisen war; er gibt aber auch (III, S. 22) den herkömmlichen Beweis für das Dasein Gottes aus einer ersten Ursache, freilich nur so obenhin, wie selbst gelangweilt von den leeren Abstraktionen. Den Atheismus behandelt er mit der gleichen schlauen Entrüstung wie Voltaire. Er sei versichert (31. Brief), daß kein Atheist von seiner Meinung wirklich überzeugt sei, auch die Häupter der Atheisten nicht. Das Entstehen des Bewußtseins und des geistigen Lebens aus den Atomen der Materie ist ihm unbegreiflich. (Mit Recht, aber er findet nur triviale Gründe.) Aber der Marquis hat auch an frommen Heuchlern kein Gefallen. Er sagt unmittelbar vorher: „Ich würde einen Atheisten weniger tadeln, wenn es einen geben kann, als einen Menschen, der eine Gottheit glaubt, und der sie auf eine Art verehret, von der er weiß, daß sie ihr mißfällt. Der eine beleidigt ein Wesen, von dessen Größe und Macht er überzeugt ist, der andere begeht weiter

kein Verbrechen, als daß er seine Blindheit nicht verläßt. Ein König von Frankreich würde sonder Zweifel gegen einen unwissenden Mohren, welcher versicherte, daß nie ein König von Frankreich gewesen, weniger aufgebracht sein, als gegen einen Spanier, der ihn mit Reden, die ihm mißfielen, anfallen wollte."

Sehr merkwürdig ist (im 140. Briefe) eine Äußerung über die Bekehrung sterbender Atheisten. Er erzählt den Fall des Grafen von Rochester, fügt aber hinzu: „So machen es gemeiniglich alle Gottesleugner. Solange sie vollkommen gesund sind, wollen sie durchaus nichts von dem Dasein Gottes wissen. Sie können ihren Gedanken nach sich mit mehrerer Gemütsruhe in allen Lastern herumwälzen. Sobald sie aber im Begriffe sind zu sterben, verschwindet ihre ganze unrichtige Weltweisheit." Marquis d'Argens unterscheidet sich von den Frommen nur dadurch, daß er für solche Bekehrungen in extremis nur Geringschätzung übrig hat, und zwar darum, weil solche Philosophen in der letzten Stunde sich immer zu derjenigen Religion bekennen, in der sie zufällig geboren worden sind, und nicht zu der deistischen Vernunftreligion. „Einen Menschen, der nicht eher an einen Gott glaubt, als bis er bald den Geist aufgeben soll, beredet nicht die Vernunft dazu, sondern Furcht und Schrecken . . . Wie sehr hat man also nicht Ursache, einen Menschen zu verachten, der, solange er gesund ist, sich weigert, der allerdeutlichsten Wahrheit von der Welt Glauben beizumessen, und, wenn er krank wird, sich den allerlächerlichsten Vorurteilen preisgibt."

Sein Deismus hält den Marquis d'Argens nicht davon ab, gegen das Christentum auch die ekelhafteste Waffe zu benützen, die Fabel von Panther, dem Vater des Stifters der Religion.

Panther

Den Namen Panther oder Pandira für den Vater eines unehelichen Jesus von Nazareth habe ich nicht weiter zurückverfolgen können als bis zu der verrufenen Schrift Sefer Toldoß Jeschua Hanaazri, die 1705 gar noch lateinisch herausgekommen ist unter dem Titel „Historia Jeschuae Nazareni, a Judaeis blaspheme corrupta", und die heute noch im Schundbuchhandel ein heimliches Leben fortführt. Hier wird wie eine der unzähligen Ehebruchsgeschichten der Renaissance erzählt, wie die schöne Miriam ihrem eifersüchtigen Gatten davonlief und mit dem ebenso schönen Joseph Panther mehrere Kinder erzeugte; ganz besonders widerwärtig ist der Bericht darüber, wie Jesus seiner Mutter das Geständnis ihrer Schuld erpreßte und dann seinen Vater ermordete; läppisch einige Verhöhnungen der Wunder und Angaben über die erste Verbreitung des Christentums. Diesen Erfindungen des Rabbinerhasses geschähe zu viel Ehre, wollte man sie unter den Büchern nennen, die zur Ablösung von den positiven Religionen beigetragen haben; es ist ein Buch jüdischen und noch dazu kabba-

listischen Aberglaubens, das sich mit blinder Wut gegen den Stifter der christlichen Tochterreligion richtet. Einzig und allein der gefabelte Name eines natürlichen Vaters von Jesus ist von den französischen Aufklärern gegen die Evangelien benützt worden; zuletzt von dem gassenbübischen Parny. Zum ersten Male meines Wissens vom Marquis d'Argens, der in seinen „Jüdischen Briefen“ (158.—160. Brief) einige Stellen des Machwerks anführt, mit der erforderlichen Entrüstung, aber doch wohl in antichristlicher Absicht.

Bevor ich nun von Friedrichs französischem Kreise aufsteige zu den Männern, die weit über des Königs beschränkt aufgeklärten Despotismus hinaus, weit über alle Aufklärung hinaus Deutschland und die Welt von theologischen Interessen befreien halfen (zu der Reihe, die von Lessing bis Goethe führt), will ich an einem zu Unrecht vergessenen freien Geistlichen zeigen, was für Ketzereien, sogar in der Kirche selbst, unter der Herrschaft

Der Zopfprediger

Friedrichs möglich waren. Er wurde von seinen Zeitgenossen der „Zopfprediger“ genannt, weil er die Verwegenheit so weit getrieben hatte, ohne Perücke die Kanzel zu besteigen;*) seine Amtsbrüder nannten ihn einfach denunziatorisch den Atheisten. Er hieß aber Johann Heinrich Schulz (geb. 1739, gest. 1823) und war als Theologe ein Schüler der Viertel-Freidenker Semler und Michaelis. Er war durch Jahrzehnte evangelischer Pfarrer in Gielsdorf und anderen kleinen Orten.**) Seit 1783 veröffentlichte er (anonym) eine Reihe von Schriften, die zwar Gott und die Unsterblichkeit nicht ausdrücklich leugneten (wohl aber die menschliche Freiheit), die aber, auch im Tone, über die englischen Deisten und über die deutschen Aufklärer hinausgingen und von der christlichen Religion wirklich nicht viel übrig ließen. Ungefähr so habe Jesus gelehrt: wenn ihr die Vorstellung von einem höchsten Wesen durchaus nötig habt, so stellt es euch als einen himmlischen Vater vor; wenn ihr mit aller Gewalt beten müßt,

---

*) Auch vom Vater Fechners wird (in einer Biographie, die den Neffen des Philosophen Fechner zum Verfasser hat) berichtet, er habe, und zwar als „erster“, ohne Perücke gepredigt und seine Gemeinde sei darüber empört gewesen; auf den Ruhm, diese Hauptreformation als erster ins Werk gesetzt zu haben, scheint mir Schulz — alles erwogen — einen besseren Anspruch zu haben als der alte Fechner. Übrigens ist der ganze Zopfstreit, der in Schulzens erstem Prozesse fast eine so gewaltige Rolle spielte wie seine Leugnung der Gottheit Christi im zweiten, nur eine Frage des geistlichen Kanzelkostüms; die Perücke, seit etwa 1620 eine Pariser Mode, bei den Weltleuten, wurde bei Geistlichen lange nicht geduldet; als sie sich aber durchgesetzt hatte, war wieder ein Ketzer, der die Perücke mit einem Haarzopfe vertauschte. Der Unterschied zwischen Haartracht und Dogma ist nicht gar so groß.

**) Ein Herr von Bismarck hatte den jungen streitbaren Prediger nach Hirschfelde bei Straußberg berufen, verzankte sich dann 1782 mit ihm, auch wegen des Haarzopfs, söhnte sich aber wieder mit ihm aus und stellte ihm sogar, für den Fall einer Absetzung von Kirchenrats wegen, volle Versorgung in Aussicht. Vermutlich A. W. von Bismarck (1750 bis 1783), der kurz vor seinem Tode Staatsminister geworden war.

so betet nur etwa „Vaterunser“ usw. Religion könne nicht die Grundlage der Moral sein; man solle allen supernaturalistischen Kram und die Predigersprache aufgeben. Geradezu Schindluder trieb er mit dem Alten Testamente. Moses sei ein Betrüger gewesen, das natürliche Kind einer ägyptischen Prinzessin, habe der jüdischen Räuberbande einen greulichen Hokuspokus vorgemacht; der jüdische Gottesbegriff müßte ausgelöscht werden.

So lange Friedrich lebte, blieb Schulz so gut wie unbehelligt; doch waren es neben einigen Orthodoxen auch stramme Aufklärer (Bahrdt und Nicolai), die sich gegen ihn wandten. Als er aber nach dem Tode des Königs weiter über Religion und Gewissensfreiheit schrieb, wurde die Untersuchung wieder aufgenommen, die der Minister Friedrichs, der Kantianer Zedlitz, damit niedergeschlagen hatte, sehr scharf gegen das Oberkonsistorium, daß der Geistliche seinen Katechismus zu predigen habe, der Schriftsteller aber frei sei.

Noch im Todesjahre Friedrichs bewies Schulz, daß er in einer Frage von weittragender Bedeutung mitzusprechen berufen war; als Fritz Jacobi durch Herausgabe seines Gespräches mit Lessing den totgeschmähten Spinoza wiederentdecken half, als Herder und Goethe sich — mit Lessing — zu dem Fürsten der Atheisten bekannten, als der arme Mendelssohn kläglich versagte, da schrieb Schulz (wieder anonym) ein überraschend kluges Büchlein: „Der entlarvte Moses Mendelssohn oder völlige Aufklärung des rätselhaften Todverdrusses des M. Mendelssohn über die Bekanntmachung des Lessingschen Atheismus von Jacobi (Amsterdam 1786).“ Ohne eine Spur von Judenfeindlichkeit wird der kleine Mendelssohn so gezeigt, wie er neben dem großen Lessing stand; ich bedauere sehr, daß ich von dem Zopfprediger und von dieser Schrift noch nichts ahnte, als ich vor Jahren Jacobis „Spinoza-Büchlein“ neu herausgab und in der Einleitung über Mendelssohn zu reden hatte. Ich hätte sonst die Erklärung erwähnen müssen, die der Prediger Schulz dafür gibt, daß Mendelssohn die Entdeckung, Lessing sei Spinozist, d. h. Atheist gewesen, ungeduldig aller Welt mitteilen will, drei Jahre später aber sich krümmt und windet, um die Erzählung Jacobis als unglaubwürdig hinzustellen.

Mendelssohn habe in seinem „Jerusalem“ ganz orthodox an allen Gesetzen der Bibel, auch an den veralteten, festgehalten und dadurch den Unwillen der ungläubigen, ja schon atheistischen Berliner Juden erregt; gegen solche abtrünnige „Glaubensgenossen“ seien seine deklamatorischen Beurteilungen des Atheismus gerichtet gewesen. Um diese Zeit, 1784, war viel die Rede von einem Buche, dessen Erscheinen bevorstand: „Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit“ (Verfasser war ganz gewiß Schulz selbst); Men-

delssohn habe irrtümlich geglaubt, die Schrift wäre spinozistisch und gegen sein „Jerusalem“ gemünzt, habe darum seine Absicht aufgegeben, über Lessings Leben zu schreiben und bereite eine Kampfschrift gegen die Atheisten vor; die „Philosophische Betrachtung“ kam pünktlich zur Michaelis-Messe heraus, war ganz anders, als Mendelssohn erwartet hatte, trieb die orthodoxen Juden aber so in die Enge, verteidigte so offen die fast konfessionslosen Juden, daß Mendelssohn seine ganze Stellung in Gefahr sah, wenn die Entdeckung Jacobis jetzt bekannt wurde.*) Daher seine Anstrengungen, das Spinoza-Büchlein zu unterdrücken, daher nach dem Erscheinen die ohnmächtige Wut und darauf der törichte Versuch, den Vorwurf des Atheismus von Lessing abzuwehren. Niedrig waren also die Motive Mendelssohns, so niedrig wie sein Standpunkt. Das Gesamturteil des Predigers Schulz ist hart, nicht ungerecht: Mendelssohn habe niemals etwas Neues entdeckt oder erfunden, er habe einen recht guten deutschen Stil geschrieben, von seiner Religionsseite habe er sich klein und arm am Verstande gezeigt. Zu weit geht Schulz — vielleicht, denn wer kann da eine Entscheidung fällen wollen — etwa da, wo er anzunehmen scheint, daß es Mendelssohn bei seiner Orthodoxie nur um einen besseren Absatz seiner Bibelübersetzung zu tun gewesen sei, und wo er ihn beschuldigt, auf Lessings Ruhm neidisch gewesen zu sein. Ein solcher Neid wäre freilich eine traurige Überhebung gewesen.

An der Schrift von 1786 hätte es schon auffallen können, daß Schulz

*) Von der „Philosophischen Betrachtung“ erschien 1786 noch eine zweite unveränderte Ausgabe. Schulz ist also kein Judenfeind; er stellt nur vor die Anerkennung der staatsbürgerlichen Rechte der Juden eine überraschende Bedingung: sie sollen aus ihrer Religionsgemeinschaft austreten, ohne zum Christentum überzutreten; so könnte (zunächst bei den Juden) die Beurkundung von Geburt, Heirat und Tod den Kirchendienern abgenommen werden. Der kleine Moses Mendelssohn wird wirklich noch schlechter behandelt als der große Gesetzgeber Moses. Schulz nimmt die freidenkerischen Juden Berlins gegen die Kapuzinaden Mendelssohns in Schutz, selbst ein ganz verwegener Freidenker. So konnte kein Christ schreiben. Jesus ist ihm ein weiser und guter Mensch wie etwa Sokrates; es ist nicht zu entscheiden, welcher von beiden den Vorzug verdiene. Auf die Erzählungen der Evangelisten ist kein Verlaß. Die sogenannte christliche Religion stammt nicht von Jesus her; der hat keine Religion gelehrt oder lehren wollen.

Er hat aber auch das nicht gekannt, was wir einen Geist, was wir einen Gott nennen; er wollte nur den schrecklichen Begriff des Jehova niederschlagen. Was Gott genannt wird, das ist eine bloße Vorstellung, die sich die Menschen machen von dem notwendigen Zusammenhange der Welt. Gott ist ein Name für den zureichenden Grund der Welt. Was Schulz da vorträgt, bald in der Sprache Wolffs, bald auch schon in der materialistischen Sprache des „Système de la Nature“, das ist offener Spinozismus, fast immer mit Verzicht auf den Wortschall „Gott“. Daher sein Zorn auf den Spinoza-Gegner Mendelssohn und auf alle Diener der christlichen Kirchen. „Für mich gibt es keine Religionszunft.“ Wer irgendeinen zureichenden Grund der Welt anerkenne, der sei gar kein Atheist. Wie man sich diesen Grund vorstellen wolle, das bleibe der Phantasie überlassen; die Phantasie eines jeden Menschen bilde ihm seinen eigenen, besonderen

ganz unbefangen von dem „Atheismus“ Lessings redet und offen für den Atheisten Partei nimmt. Noch aber war Friedrich nicht lange genug tot, als daß man die Denkfreiheit zu verfolgen gewagt hätte. Der schändliche Ketzerprozeß setzte erst ein, als Schulz (mit allen namhaften Aufklärern) gegen Zimmermann, als den wilden Gegner der Aufklärung, Partei ergriffen und 1788 ein sehr tapferes kleines Buch gegen Zimmermann geschrieben hatte. Das Religionsedikt des reaktionären, aber auch nichtswürdigen Ministers Wöllner war (Juli 1788) erschienen; die Maßregelungen der freien Denker (auch Kants) begannen und Schulz wurde in dem berüchtigten Pamphlet „Dr. Bahrdt mit der eisernen Stirn“ neben den besten Aufklärern mit Schmutz beworfen, als der „Zopfprediger Schulze“, als ein „Fatalist“, zotenhaft wie alles in dieser Arbeit Kotzebues.

Schulzens (offenbar zweite) Schrift gegen Zimmermann führt den Titel: „Über Religion, Deismus, Aufklärung und Gewissensfreiheit (Germanien 1788)“; ihre Tendenz ist: Verherrlichung Friedrichs des Großen und Anklage gegen die Priester. „Jedes Volk fängt mit der Theokratie an und hört mit Spott und Verwünschung wider Pfaffenbetrug auf;“ wir waten durch Schuld der Geistlichen seit Luthers Zeiten in den Pfützen der Dogmatik und Symbolik. Das Religionsedikt Wöllners wird in den härtesten Ausdrücken verurteilt; nur ein Wahnsinniger hätte so etwas vor drei Jahren für möglich halten können. „Betrüger!“ Das Wort wird, mit Anlehnung an die Betrugshypothese des Mittelalters,

Herrgott. Und Schulz gelangt so zu dem überraschend schönen Satze: „Ein jeder Mensch ist dem anderen ein Atheist.“ Und er schürft noch tiefer, da er hinzufügt: der nämliche Mensch sei unaufhörlich selbst Atheist, wenn man die Veränderungen in seinen Vorstellungen zu verschiedenen Zeitpunkten miteinander vergleicht. Wie man den Grund der Welt bezeichne, ob man Gott oder Welt oder Energie oder Natur sage, das ist immer nur ein Schibboleth, die einzige Grundlage für das Gebäude der Hierarchie. „Tut nichts! Der Atheist ist ein schädlicher Mensch und wird verbrannt.“ Aber Schulz geht über diese Verspottung der Ketzerrichter noch hinaus. Der Atheist, der ohne Hoffnung auf Belohnung gut ist, ist der bessere Mensch. Auch sei er tolerant; und keine Religion könne, als Religion, Toleranz gebieten. Alle bekanntgewordenen Atheisten seien als die ernstlichsten und eifrigsten Moralisten aufgetreten und persönlich rechtschaffene Männer gewesen.

Trotz dieses fast heftigen Eintretens für das Recht der Atheisten darf man aber den Zopfprediger noch um eine Stufe höher stellen. Er ist ein gelehriger Schüler der besten englischen Deisten, auch schon Humes, und weiß bereits, daß der vorgestellte zureichende Grund der Welt niemals ein Gegenstand (einmal gebraucht Schulz den schönen, vom D. W. nicht gebuchten Ausdruck „Gegenstund“) sinnlicher Erkenntnis werden kann. Der Mensch habe also keine Einsicht, weder in den Grund der Welt, noch in den Grund eines Sandkorns. Der Mensch weiß nicht, was die Gottheit etwa ist. Sie wollte unentdeckt bleiben, sie will meine Dienste und Verehrungen nicht. „Ich kann mich also mit gar keiner Religion befassen.“ Man sieht: der arme Zopfprediger Schulz in Gielsdorf war, ohne die Kritik der reinen Vernunft auch nur zu kennen, bloß durch das Studium der religiösen Aufklärer, dort angelangt, wo heute die an allen Natur- und Geisteswissenschaften geschulten Freigeister stehen, die Agnostiker.

den Verteidigern der Religion entgegengeschleudert. Selbstverständlich wird „der große Lessing“ gerühmt, besonders aber Voltaire, „das privilegierteste Genie aller Zeiten und einer der größten Wohltäter des menschlichen Geschlechts“.

Es ist einfacher Ehrlichkeit nicht schwer, den Zopfprediger dort einzureihen, wo er mit diesem seinem Bekenntnisse hingehört: er ist ein Atheist, nicht ohne ein religiöses Bedürfnis in seinem Gemüte. Ein Christ kann er nicht mehr heißen, da er von seiner (und des Sokrates) Vernunftreligion ausdrücklich sagt, sie predige nicht das Kreuz. Und was zu jedem Offenbarungsglauben doch gehört, die Unsterblichkeit der Seele, brauche er nicht. Einmal redet er pantheistisch, sonst will er selbst zu den duldsamen Deisten gerechnet werden. Entscheidend aber scheint mir die Stelle (S. 115), wo er jede Vorstellung von einem persönlichen Gotte so ablehnt: „Ich bin fest überzeugt, daß es weniger gottlos sei, gar keinen Gott zu glauben, als einen theologischen, d. h. einen leidenschaftlichen, einen schwachen, einen Mörder der Schöpfung, kurz, einen Gott, der den Menschen ähnlich ist.“

Prozeß des Zopfpredigers

Über den „Religionsprozeß“ des Zopfpredigers besitzen wir (unter diesem Titel) zwei Bücher: eine Dokumentensammlung (von 1792, vor Fällung des Urteils) und eine Verteidigungsschrift von Volkmar (1846); auch die erste ist als Verteidigung zusammengestellt. Ich folge zumeist der Darstellung von Volkmar: „Religions-Prozeß des Prediger Schulz zu Gielsdorf, genannt Zopfschulz, eines Lichtfreundes des 18. Jahrhunderts.“ Ich habe schon erwähnt, daß Schulz bereits 1782 und 1783 denunziert wurde, von einem habgierigen Pächter, gegen den der Prediger die armen Bauern verteidigt hatte; die geistliche Behörde wollte den Mann vor ihr Gericht ziehen, doch der Minister Zedlitz schützte ihn und verwies ihm nur die unschickliche Schreibart, deren er sich gegen seine Feinde bedient hatte. Doch nach dem Tode Friedrichs setzten die Denunziationen bald wieder ein. In seine Gemeinden wurden Spione geschickt und der unbequeme Prediger endlich 1791 zur Verantwortung gezogen. Er war so tapfer, ungefähr das zu seiner Verteidigung vorzubringen, was Reimarus für sich niedergeschrieben und ein Menschenalter lang, bis zu seinem Tode, verborgen gehalten hatte. Und er war so übermütig, sich auf ein heuchlerisches Zufallswort des Religionsedikts zu berufen: daß nur das verboten sei, was dem Geiste des wahren Christentums zuwider sei. Er lehre in seinen Gemeinden die unverfälschte Religion Jesu, freilich nicht die Dreieinigkeit, nicht die Gottheit Christi, nicht die Rechtfertigung, weil von allen diesen Dingen nichts in der Bibel stehe. Den Moses habe er wirklich, wenn auch nicht mit diesen ausdrücklichen Worten, einen Lügner und Betrüger genannt; denn Moses habe den Lehren Jesu und der Vernunft widersprochen.

Noch wirkte das Prestige Friedrichs so weit nach, daß ein Kriminalrat Amelang eine Schutzschrift für Schulz entwarf, in welcher laut Gewissensfreiheit gefordert wurde; Schulz müßte schon darum freigesprochen werden, weil seine Gemeinden an seinen Ketzereien keinen Anstoß nähmen. Bei der entscheidenden Abstimmung ergab sich keine Mehrheit gegen den „Lichtfreund". Er wurde freigesprochen, weil er zwar kein lutherischer doch ein christlicher Prediger sei; nur in die Kosten des Verfahrens wurde er verurteilt. Mit deutlichen Worten bekannten sich die Begründer des Urteils zu der kirchenfeindlichen Ansicht, daß nur in den Herrenworten, nicht in anderen Bibelstellen oder in der Tradition, die Grundwahrheiten des Christentums zu suchen seien. Übrigens gelte Glaubensfreiheit nicht nur für einzelne, sondern auch für ganze Gemeinden, und die Gemeinden des Schulz seien mit ihrem Prediger seit 27 Jahren überaus zufrieden. Auch sei die für Schulz günstige Entscheidung des Ministers Zedlitz noch in Rechtskraft.

Friedrich Wilhelm II. gab seine allerhöchste Ungnade zu erkennen, insbesondere gegen den Propst Teller; der König sei der Herr in seinem Lande. Entgegen dem richterlichen Urteil, entgegen den Wünschen der Patrone und der Gemeinden wurde Kabinettsjustiz geübt und der Zopfprediger abgesetzt; auch die Räte des Kammergerichts mit Geldstrafen bedacht. Unter Friedrich Wilhelm III. wurde eine Revision des Prozesses gestattet; aus formalen Gründen blieb es aber bei der Absetzung. Der Zopfprediger wurde aus besonderer Gnade des neuen Herrn irgendwo im Finanzdienste (nach einer Meldung: als Geschirrschreiber der Porzellanmanufaktur) lebenslänglich versorgt und 1808 pensioniert. So klein endete das Leben eines aufrechten Mannes, der mit unseren großen Führern nicht verglichen werden darf, der sich aber immerhin dem frömmelnden Minister Wöllner gegenüber tapferer benahm als Kant, und der, freilich kein Denker und kein Dichter, dennoch ein würdiger Schüler Lessings war.

Lessing

Für die Stellung des jungen Lessing zum Deismus ist nichts wichtiger als sein Lustspiel „Der Freigeist", das er zu zwanzig Jahren entworfen und wohl vor seinem fünfundzwanzigsten Jahre ausgeführt hat. Hier kümmert es uns nicht, wie viel oder wie wenig er dem französischen, dem dänischen und dem englischen Vorbilde verdankte; hier soll uns auch die ästhetische Frage nicht kümmern, obgleich der Nachweis nicht schwer wäre, daß viele Jugendwerke Lessings, insbesondere „Der Freigeist", in ihrer Bedeutung selbst von begeisterten Lessingforschern unterschätzt worden sind: in unserem Stücke wenigstens ist die dramatische Sprache wie der Scharfsinn Lessings auf einer Höhe, gegen welche die aller Zeitgenossen sehr niedrig erscheinen.

Nun kann man die Handlung des Lustspiels so nacherzählen, daß der gläubige Geistliche als der edelste Mensch dasteht, sein Gegenspieler, der Freigeist, als der besserungsfähige Narr, der denn auch am Ende wie in einer richtigen Komödie alten Stils zur Bekehrung gezwungen wird. In diesem Sinne will der gute Sohn Lessing sogar sein Stück aufgefaßt wissen, da er dem strengen Vater (am 28. April 1749) schreibt, er werde eine Komödie auf die Freigeister und auf die Verächter des geistlichen Standes schreiben, und der Vater werde dann gewiß Vieles von seiner Schärfe fahren lassen. „Darf denn ein Christ über die Laster nicht lachen? Verdienen die Laster so viel Hochachtung?" Die Freigeisterei wird also dem Herrn Pastor gegenüber ein Laster genannt. Man braucht das Stück nur zu lesen, um sofort zu sehen, daß der junge Dichter von einer solchen Tendenz sehr weit entfernt war. Licht und Schatten sind gleich verteilt; eigentlich aber ist der fromme Geistliche mit seinem fast unerträglichen Edelmut ein wenig langweilig, der Freigeist, der mit seinem jähen Ungestüm schon an die liebenswürdigen Fehler des Tempelherrn erinnert, viel lebendiger dargestellt. Und daß der Freigeist sich zum Schlusse bekehre, ist nicht einmal richtig; nur mit ehrlichen Worten gibt er zu, sich im Charakter des Geistlichen geirrt zu haben. „Wenn ich mich überall so irre, was für ein abscheulicher Mensch bin ich." Wenn! Der Schluß eines Theaterstückes, nicht ein Bekenntnis.

Aber ich glaube zeigen zu können, daß Lessing wirklich in seinem Herzen auf seiten seines Freigeistes stand.

1. Man beachte den Entwurf des Lustspiels, den die Ausgabe von Hempel zum ersten Male vollständig mitgeteilt hat. Da findet sich ein Personenverzeichnis, das auch sonst kleine literarhistorische Aufschlüsse gibt. Die Personen werden ausführlich charakterisiert. Der Geistliche ist „so tugendhaft und edel als fromm"; der Freigeist „ohne Religion, aber voller tugendhafter Gesinnungen". Die Bemerkung „ohne Religion" darf bei Lessings prägnantem Stil nicht leicht genommen werden; ein Deist würde sich in der Sprache der Zeit zu der natürlichen Religion bekennen; Lessings Held ist also doch wohl ein Atheist und diesem gesteht der Dichter tugendhafte Gesinnungen zu.

2. Noch im Jahre 1767, im 14. Stücke seiner Hamburgischen Dramaturgie, legt Lessing ein merkwürdiges Wort für seine Jugendarbeit ein. Sie war am 12. Mai unter dem fälschenden Titel „Der beschämte Freigeist" aufgeführt worden; wahrscheinlich nicht (wie Lessing angibt) um das Lustspiel von einem gleichnamigen Stücke zu unterscheiden, sondern aus Rücksicht auf die kirchlichen Behörden. Lessing protestiert ein wenig obenhin („Was liegt an dem Titel?"), aber auch von oben hinunter gegen die

Titeländerung. „Eigentlich kann man wohl nicht sagen, daß derjenige beschämt wird, welcher sich bessert.“ Und Lessing fügt weiter protestierend hinzu, daß der Titelheld nicht der einzige Freigeist des Stückes sei; es gebe da noch einen unbesonnenen (die Braut), einen für Wahrheit und Irrtum gleichgültigen und einen spitzbübischen Freigeist; Lessing sagt es nicht, aber es ist zwischen den Zeilen zu lesen, daß sein Adrast ein besonnener, überzeugter und edler Freigeist ist.

3. In einer Anzeige seiner eigenen Schriften, die nach heutiger Schriftstellermoral tadelnswert wäre, spricht Lessing (Vossische Zeitung, 3. Mai 1755) von den Schwierigkeiten, diesen Charakter auf die Bühne zu bringen. „Es kann so leicht nicht gewesen sein.“ Es bedarf keines Beweises, daß diese Schwierigkeiten in der Abneigung gegen den freien Geist beruhten. Lessing mußte, wollte er seinen Freigeist auf die Bühne bringen, ihm einen noch tugendhafteren frommen Gegenspieler geben, mußte eine „Besserung“ in Aussicht stellen. Der junge Lessing war noch nicht der Dichter des „Nathan“. Es scheint mir klar, daß er Konzessionen machte, als er seinen Adrast mit so vielen menschlichen Schwächen ausstattete; und gerade wegen dieser Konzessionen ist der fromme Gegenspieler so langweilig ausgefallen. Im „Nathan“ ist der Vertreter der echten Frömmigkeit einfältig, der Vertreter der Kirche ein Schurke.

Ich habe oben aus der Bemerkung „ohne Religion“ den Schluß ziehen können, daß Adrast nicht nur ein Freigeist im allgemeinen, sondern geradezu ein Atheist sei; ich glaube das aus dem Stücke selbst noch wahrscheinlicher machen zu können. In der possenhaften Bedientenszene (2. Aufzug, 5. Auftritt) parodieren die Diener die Weltanschauungen ihrer Herren. Der dumme Martin des Geistlichen will nicht glauben, was Johann, der Diener des Freigeistes, ihm gesagt hat: daß Adrast ein Atheist sei; denn ein Atheist sei kein Mensch, sei ein Untier, ein Kannibale, ein Wechselbalg. Nun wird Johann im Entwurf der „Affe“ seines Herrn genannt. Es ist offenbar, daß der Ausdruck „Atheist“ eine Vergröberung des Ausdruckes „Freigeist“ sein soll; es ist aber ebenso offenbar, daß die Schilderung, die der „dumme“ Martin von einem Atheisten macht, lächerlich erscheinen soll, daß der Zuhörer mit dem Verfasser annehmen soll, ein Atheist sei kein Ungeheuer, sei ein Mensch wie andere auch. Für jemand, der noch zweifeln könnte, eine andere Stelle; sie steht am Schlusse des ersten Aufzuges. Der Affe der Freigeisterei rät seinem Herrn, eine Geldschuld abzuschwören; er hätte ja oft über das Schwören gespottet. Adrast antwortet: „Über das Schwören als Schwören, nicht aber als eine bloße Beteuerung seines Wortes. Diese muß einem ehrlichen Manne heilig sein, und wenn auch weder Gott noch Strafe ist.“

Im 106. Literaturbriefe findet sich unter dem Gerümpel einer etwas verstaubten Polemik eine Stelle, deren Bedeutung vielleicht gerade darum übersehen worden ist, weil sie zwischen veralteten Sätzen steht. Lessing nimmt da Anstoß an der Behauptung Basedows oder Cramers, ein Mann ohne Religion könne kein rechtschaffener Mann sein. Lessing unterbricht die Widerlegung der frömmelnden Beweise mit einer kurzen Untersuchung des Sinnes, den die Wortfolge „ein Mann ohne Religion“ irgend haben könne. „Ein Mann ohne Religion also heißt entweder ein Mann, der kein Christ ist, der diejenige Religion nicht hat, die ein Christ vorzüglicherweise die Religion nennt. Das ist die erste Bedeutung. Oder es heißt ein Mann, der gar keine geoffenbarte Religion zugibt, der weder Christ, noch Jude, noch Türke, noch Chinese usw. weiter als dem Namen nach ist, der aber eine natürliche Religion erkennt und die Wahrheiten derselben auf sich wirken läßt. Das ist die zweite Bedeutung. Oder es heißt ein Mann, der sich weder von einer geoffenbarten noch von der natürlichen Religion überzeugen können, der alle Pflichten gegen ein höheres Wesen leugnet. Das ist die dritte Bedeutung. Mehr als diese drei Bedeutungen sollte das Wort ein Mann ohne Religion nicht haben. Allein ich weiß nicht, wie es gekommen ist, daß man ihm auch eine vierte gibt und einen Mann — ich will sogleich den rechten Ausdruck brauchen — einen Narren oder Bösewicht darunter verstehet, der über alle Religion spottet.“ Lessing war schon damals (1760) gewohnt, seine Worte mit äußerster Genauigkeit zu setzen; wir sind also berechtigt, ihn beim Worte zu nehmen. Da scheint es mir denn sehr beachtenswert, daß er den Mann ohne Religion in den ersten drei Bedeutungen also auch den Atheisten ohne Tadel einführt und erst den Religionsspötter einen Narren oder Bösewicht nennt. Denn der Mann ohne Religion in der dritten Bedeutung, der Mann, der sowohl die geoffenbarte als die natürliche Religion, somit alle Pflichten gegen ein höheres Wesen leugnet, ist doch offenbar ein Atheist. Nun führt Lessing aus, daß die Behauptung, ein Mann ohne Religion könne kein rechtschaffener Mann sein, unmöglich auf einen Unchristen, der einer anderen geoffenbarten Religion angehöre, aber auch ebenso unmöglich auf einen Gläubigen der natürlichen Religion zielen könne; gemeint sein könne nur der Atheist. Aber auch da passe der Beweis nicht. Man setzt nämlich das, was er leugnet, als bewiesen voraus und bringt in die Erklärung der Redlichkeit Pflichten, die keine Pflichten sind. Also kann der Atheist ganz wohl ein rechtschaffener Mann sein. Man achte darauf, wie kühn Lessing hier über Bayles Leitmotiv hinausgelangt ist; Bayle lehrte immer nur, ein Atheist könne durch sein Temperament, gewissermaßen seinen Grundsätzen entgegen, ein guter Bürger sein, der Atheismus sei

für das Gemeinwesen nicht so gefährlich wie der Aberglaube. Lessing aber trifft ins Zentrum, wenn er mit einer ganz neuen Art Scharfsinn, eigentlich mit verborgener Sprachkritik fragt: habt ihr in den Begriff der Rechtschaffenheit nicht vorher den Begriff der Religiosität hineingeschoben, um nachher dem Atheisten die Rechtschaffenheit absprechen zu können? Doch Lessing bleibt bei dieser flüchtig ausgesprochenen und darum leicht überhörten Ketzerei nicht stehen; im Eifer des Gefechts führt er einen noch wuchtigeren Hieb. Er hat vorher den Atheisten verteidigt und nur den Religionsspötter preisgegeben. Jetzt will er auch in diesem Falle noch unterscheiden. „Entweder er spottet darüber, weil er von der Falschheit aller Religion überzeugt ist, oder er spottet darüber, ohne diese Überzeugung zu haben." Der Religionsspötter aus Überzeugung könne ebenso rechtschaffen sein wie ein Atheist, der nicht spottet; nur der Spötter ohne innere Überzeugung könne als ein Rasender kein rechtschaffener Mann sein.

Ich muß dazu bemerken, daß Lessing diese Folgerung nicht geradezu und allgemein ausspricht, sondern vorsichtig nur sagt, der Beweis von Basedow oder Cramer passe weder auf den Atheisten noch auf den Spötter aus Überzeugung; man muß sich aber schlecht verstehen auf den Theologen Lessing, wenn man nicht erkennen will, daß er in Form einer Disputation, meinetwegen mit Rechthaberei, doch nur seine Herzensmeinung verkündet hat. Nur schwer verzichte ich darauf, eingehend darzustellen, was der reife Lessing für die Geistesbefreiung Deutschlands alles geleistet hat; es wäre ein Buch darüber zu schreiben; ich darf nur an drei Taten des Mannes erinnern, an drei Wunder: er hat Spinoza auferstehen lassen, er hat den „Nathan" geschrieben, und er hat dem Orden der Freimaurer seine eigene hohe Weltanschauung untergelegt.

Spinoza

Die Nachricht, daß Lessing, der gefeierte Dichter der deistischen Aufklärung, wer weiß wie viele Jahre ein heimlicher Spinozist, also (nach dem Sprachgebrauche der Zeit) ein heimlicher Atheist gewesen sei, regte die führenden Geister Deutschlands ungeheuer auf. Auf Deutschland muß man diese Wirkung allerdings beschränken und innerhalb Deutschlands auf die Stimmung; die eigentliche Philosophie gewann durch die Streitschriften zunächst nichts. Aber die Weltanschauung der Aufklärung, die seit mehr als einem halben Jahrhundert den Ton angegeben hatte, schien plötzlich in Trümmer zu gehen. Vom orthodoxen Christentum hatte man sich mehr oder weniger losgelöst; je nach Verstandesschärfe und Tapferkeit; die Wolfenbüttler Fragmente hatte man als äußerste Kühnheit hingenommen. Aber jetzt war auch der persönliche Gott des Deismus in Frage gestellt, an den doch noch Nathan trotz seiner drei Ringe zu glauben vorgegeben hatte. Hatte Lessing die Welt und seine Freunde getäuscht, auch

er ein Betrüger? Wie Mendelssohn so wußten auch alle anderen kleinen Schreiber nicht ein und aus. Ich will versuchen darzustellen, wie sich Goethe, Herder und Kant in dieser Verwirrung des Gefühls faßten; und es wird nicht meine Schuld sein, wenn die überlegene Stellungnahme dieser Männer mitunter durch persönliche Menschlichkeiten durchkreuzt scheint. Alle Aktenstücke mag man in meiner Ausgabe von „Jacobis Spinoza-Büchlein" (Bibliothek der Philosophen, 2. Band) oder in der philologisch noch reicheren Sammlung „Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit" von Heinrich Scholz (Neudrucke der Kantgesellschaft, Band 6) nachlesen.

Goethe

Goethe und Herder hatten die Schrift Jacobis vor der Herausgabe kennen gelernt, interessierten sich sofort sehr lebhaft für die Fragen, die Spinoza und Lessing betrafen, gar nicht für das Geschwätz Jacobis; doch beide waren mit Fritz Jacobi befreundet, besonders Goethe, der übrigens auch den unbefugten Abdruck seines „Prometheus" ein wenig übelnahm. Es war schon sehr aufrichtig von Goethe, daß er (am 5. Mai 1786) an Jacobi schrieb: „Übrigens bist Du ein guter Mensch, daß man Dein Freund sein kann, ohne Deiner Meinung zu sein." Vorher hatte er zur Sache an Jacobi geschrieben (9. Juni 1785): „Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles Übrige ruht, woraus alles Übrige fließt. Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Und wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum und christianissimum nennen und preisen." Und wieder in dem Briefe vom 5. Mai 1786: „Wenn Du sagst, man könne an Gott nur glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen." Da haben wir den ganzen Goethe in seiner gegenständlichen Sicherheit, in seiner Ablehnung aller metaphysischen Spekulation. Er hat den Spinoza niemals im Zusammenhange gelesen, er hat sich nur Friedsames aus ihm herausgeholt und bekennt sich zu ihm. Er ist ein Spinozist, etwas anders als Lessing; das All-Eine ist ihm aus der Betrachtung der Natur aufgegangen, unmittelbar, nicht aus dem Studium der Philosophie- und Kirchengeschichte. Darum steht er bei aller Freundschaft gegen Jacobi, den Glaubensfanatiker einer christelnden Naturreligion, den er einmal (21. Oktober 1785) einen Glaubenssophisten nennt, von dem er ein andermal (Italienische Reise, 23. Oktober 1787) sagt, „er arbeite sich ab, eine hohle Kindergehirnempfindung zu vergöttern". Das lustige Wort, daß Gott ihn selbst mit der Physik gesegnet, Jacobi aber mit der Metaphysik gestraft habe, variiert er noch als Greis in einem vernichtenden Urteile (mit Kanzler v. Müller, 26. Januar 1825): „Die Spekulation, die metaphysische, ist Jacobis Unglück geworden; ihm haben die Naturwissenschaften gemangelt, und mit dem bißchen Moral allein läßt sich doch keine große Weltansicht fassen."

Macht man sich den Sinn dieser letzten Worte ganz zu eigen, so versteht man vielleicht am einfachsten und besten das Verhältnis Goethes sowohl zu diesem Atheismusstreit wie zu dem, in den er vierzehn Jahre später durch Fichte hineingezogen wurde. Goethe durfte im Sinne des Spinozismus ein Atheist genannt werden, d. h. ein Naturalist, der außer und über der Natur nicht noch eine persönliche Ursache der Natur anerkannte; ein dogmatischer Atheist, der über das Dasein eines persönlichen Gottes aus mathematischen, logischen oder moralischen Gründen entschieden wissen wollte, war er nicht. So durfte sich Goethe nach den Enthüllungen Jacobis einer überraschenden Übereinstimmung mit Lessing freuen und das Vorgehen Jacobis als zudringlich und lästig empfinden.

Herder, in solchen Dingen weit gelehrter als Goethe und wirklich einigermaßen sein Lehrer, war mit Jacobi nicht so nahe befreundet, stand mit ihm erst seit kurzem in Briefwechsel. Als er (gegen Ende 1783) von dem Plane des Spinoza-Büchleins zuerst erfuhr, gab er den verständigen Rat, das Lessing-Gespräch ohne die Zutaten von Jacobi herauszugeben. Er erblickt wie Lessing im Spinozismus ein fast widerspruchsloses System und stimmt mit Spinoza besonders darin überein, daß er einen außerweltlichen, also persönlichen Gott gar nicht nötig hat. „Was Ihr, lieben Leute, mit dem ‚außer der Welt existieren' wollt, begreife ich nicht: existiert Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und unteilbar, so existiert er nirgend." Der Spinozismus könne aber niemals die herrschende Philosophie werden, weil er die einzig wahre sei. Im September 1784 verhandeln Goethe, Herder und Jacobi persönlich zu Weimar über die ganze Angelegenheit. Aus den Briefen der nächsten Zeit kann man mit einiger Sicherheit den Schluß ziehen, daß der ganz untheologische Dichter, der freidenkende Superintendent und der zudringliche Schwärmer nur darum leidlich miteinander auskamen, weil alle etwas theologischen Schwatz in die philosophischen Untersuchungen hineinmischten. Herder faßt seine Meinung brieflich (20. Dezember 1784, wenige Tage vor dem blasphemischen Weihnachtsgedichtchen) sehr schön so zusammen: „Machst Du mir diesen innigsten, höchsten, alles in eins fassenden Begriff (Gott) zum leeren Namen, so bist Du ein Atheus und nicht Spinoza." Es sei ihm ein großer Probierstein, daß Goethe den Spinoza, den er eben lese, ganz so verstanden habe, wie Herder ihn verstehe. Jacobi hat sein Buch vor der Herausgabe an einigen Stellen nach den Winken Herders geändert, nicht verbessert; denn es lag in seiner Natur, eher hie und da ein neues Wort aufzugreifen als im ganzen eine Belehrung anzunehmen. Herder hat dann 1787, was er gegen Jacobi auf dem Herzen hatte, in dem kleinen Buche „Gott" niedergelegt; klar genug, um Jacobi tief zu verstim-

Herder

men; nicht klar genug, um die Frage für die Zeitgenossen oder für uns zu erhellen; Goethe griff zu Herders „Ideen" und legte „Gott" schonend beiseite.

Kant

Kant, der diplomatischer war, als man gewöhnlich annimmt, und dem seine Vernunftkritik natürlich wichtiger war als der ganze Streit um die dogmatischen Meinungen von Spinoza, von Lessing oder gar von Mendelssohn, verwarf in seinen Briefen jeden angemaßten Dogmatismus, der sich um die Kritik der reinen Vernunft nicht kümmerte, sagte aber zuerst dem guten Mendelssohn, dann dem guten Jacobi allerlei unverbindliche Höflichkeiten. Daß Jacobi sich (in der Ausgabe des Spinoza-Büchleins von 1789) auch gegen Herder wandte, mag ihn nach Herders heftiger „Metakritik" wirklich gefreut haben. Aber Kant, wenn er auch die alte rationalistische Metaphysik niedergerungen hatte, verzichtete wahrlich nicht auf die Vernunft überhaupt, wie das Jacobi tat. Doch bereits in den ersten Jahren des Streites war Kant weitsichtiger als selbst die besten Geister in Weimar. Ich habe schon in der Einleitung zu meiner Ausgabe des Spinoza-Büchleins darauf hingewiesen, daß man damals mit Sorge nach Potsdam blickte, wo der Tod des königlichen Aufklärers und die Aufhebung der Denkfreiheit drohte. In dem kleinen Aufsatze „Was heißt: sich im Denken orientieren?" (verfaßt im Juli, zuerst erschienen im Oktober 1786) beschwört Kant alle Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist, der Vernunft nicht das Vorrecht abzustreiten, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein. „Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt wäre, sich seiner Freiheit gesetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbesten zu bedienen!" Vernehmlich hört man aus dieser Warnung die persönliche und sachliche Sorge des großen Kant um das Schicksal seiner Lebensarbeit heraus; die rationalistische Rückständigkeit eines Mendelssohn bekümmerte ihn nicht, die irrationalistische schien ihm gefährlich. Kurz vor Niederschrift des Aufsatzes über das Orientieren äußert er seine wahre Meinung über Jacobi in einem Briefe an Marcus Herz (4. April 1786): „Die Jacobische Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affektierte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen." In der psychologischen Beurteilung Jacobis war Kant vielleicht ungerecht; Jacobi war ehrlich unklar, ehrlich urteilslos. Kants Sorge um das Schicksal seiner Vernunftkritik war aber berechtigt, wie die Folgezeit erwiesen hat. Der Tod Friedrichs schuf freie Bahn für die Ansprüche der Kirche und der religiösen Schwärmerei; Kant selbst hatte schon unter der Aufhebung der Denkfreiheit zu leiden und die Philosophien von Schelling und auch von

Hegel zeigten manche Züge, die an Jacobis Gefühlsschwärmerei erinnerten. Besonders von Schelling wurde Spinoza im Sinne Jacobis umgeprägt, wenn auch nicht zur Zufriedenheit Jacobis. Und Fichte wagte es (in seinem Pamphlet gegen Nicolai) den — nach Goethes Wort mit der Metaphysik gestraften — Schwarmgeist „einen der ersten Männer seines Zeitalters" zu nennen. Für Jahrzehnte schien ein Jacobi den Sieg über einen Spinoza und über einen Lessing davongetragen zu haben. Und Lessing wurde beim deutschen Lesepöbel durch den Journalisten Nicolai verdrängt, an welchem aber keine Geschichte der Aufklärung, mit gespielter Vornehmheit, vorübergehen darf. Darum nebenbei einige Zeilen über Nicolai.

Nicolai

In Berlin, der Stadt Friedrichs des Großen, die nach dem Siebenjährigen Kriege gern die Führung des deutschen Geisteslebens an sich gerissen hätte — nur daß es just keine führenden Männer besaß —, entstand 1765 wenigstens ein buchhändlerisches Unternehmen, das den Vergleich mit englischen und französischen Leistungen aushalten konnte. Die „Allgemeine deutsche Bibliothek" war die erste große deutsche Zeitschrift, zu welcher sich eine ungefähr gleichgesinnte Gruppe von Männern unter einheitlicher und fester Leitung zusammenfand, um an Poesie und Wissenschaft, an Philosophie und Religion den kurzen Maßstab des gesunden Menschenverstandes anzulegen. Der Herausgeber war Friedrich Christoph Nicolai (geb. 1733, gest. 1811), wirklich nur ein Buchhändler, der sich mit mancherlei Talenten zu einem einflußreichen Schriftsteller emporgearbeitet hatte, durch seine engen Beziehungen zu Lessing schon lange viel genannt, selbst ohne jede Höhe, ohne jede Tiefe, eigentlich ohne Verständnis für die besten Geister der Zeit und dennoch in einem Punkte von größerer Bedeutung, als die besten Köpfe und die besten Herzen Deutschlands damals ahnten. Er war der Exponent der deutschen Aufklärung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts; daran wird nichts geändert durch die Tatsache, daß fast alle Dichter und Denker dieses Zeitraums, die wir lieben, ihn haßten oder über ihn lachten. In einer Geschichte der Wissenschaften oder der deutschen Dichtung würde Nicolai nur eine sehr armselige Rolle spielen, in einer Geschichte der Aufklärung steht er breit da mit den vierzig Jahrgängen seiner Bibliothek, dumm und stark wie ein Mauerbrecher; denn Aufklärung ist weder Kunst noch Wissenschaft, sondern etwa nur eine Richtung des öffentlichen Geistes. Nicolai war ein höchst beschränkter Aufklärer, mit Lessing, Herder, Goethe verglichen ein trauriger Gesell, neben Kant und Fichte gar ein armer Teufel; und doch war er „kritisch" gesinnt wie sie alle, im Befreiungskampfe ihr Bundesgenosse. Man braucht ihn nicht zu überschätzen und kann doch sagen, daß ihm unrecht geschehen ist: von Schiller, der ihn grob in die Gesindestube verwies, von Goethe, der

ihn (im Faust) als den Urschträumer an den Pranger stellte, ihn in dem lustigen Werther-Gedichte noch toller parodierte, der mit Schiller gemeinsam einige der boshaftesten Xenien gegen ihn losließ, von Kant, der ihm in einem Aufsatze über die Buchmacherei einen Fußtritt gab, und endlich von Fichte, der ihn allen Ernstes dem Henker überliefern wollte.*) Sieht man genauer zu, so haßten und verachteten alle diese prachtvollen Männer an dem begabten Buchhandlungsgehilfen Nicolai gerade das, worauf er mit einigem Recht stolz war: seinen gesunden Menschenverstand, überhaupt seine robuste Gesundheit. Er besaß kein Organ für ihre Genialität und sie besaßen kein Organ für seine platte Vernünftigkeit. Der Ablauf von anderthalb Jahrhunderten hat uns ohne unser Verdienst auf einen höheren Standpunkt gehoben und wir erblicken rückschauend die einstigen Gegner in der gleichen Ebene, auf der gleichen Straße, in die gleiche Richtung strebend, die Großen mit Fackeln in den Händen, den kleinen Nicolai immerhin mit einer hellen Stallaterne. Wir genießen, heute noch dankbar, den grotesken Zornausbruch des Genies Goethe gegen den Philister Nicolai, der sich einer so trefflichen Verdauung rühmen konnte; aber wir haben ein geschichtliches Verständnis gewonnen für die Verdienste dieses Philisters, der dem Alten Fritz doch näher verwandt war als einem Goethe oder Kant.

Es spricht für die breite Wirkung der Allgemeinen deutschen Bibliothek, daß ein so scharfsinniger Gegner der Aufklärung und des Atheismus wie der anonyme Verfasser von „Triumph der Philosophie im 18. Jahrhundert“ noch 1803 den alt gewordenen Nicolai als den leibhaftigen Satan darstellt, der auf die Vertilgung des ganzen Christentums ausgegangen sei, auf eine Leugnung des Gottes und des Teufels.**) Wieder

*) Fichtes grobe Schrift „Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen“ (von Wilhelm Schlegel 1801 herausgegeben) ist eines der wenigen guten Pamphlete, die wir in deutscher Sprache besitzen. Fichte redet da nur in eigener Sache und sagt dennoch fast nur die Wahrheit; er ist nicht eigentlich witzig (außer wo er den alten Nicolai wie einen Verstorbenen behandelt), doch er hat da den starken Witz der offenen Grobheit. Das Ganze war die Rache der Romantiker, des jungen Geschlechts, an dem alten Aufklärer; die Brüder Schlegel freuten sich diebisch über die einfache Feststellung der Tatsache: Nicolai sei ein schlechter Schriftsteller und ein Halbkopf, sein vermeintlicher Humor sei zäh, platt und gemein; Tieck etwa, der seinen früheren Brotherrn Nicolai sehr genau kannte, hätte dessen Hinrichtung eleganter besorgt, ihm hätte aber das echte Pathos Fichtes gefehlt, der, Henker und Richter in einer Person, auch in dieser Nebenarbeit Wahrheit suchte und unbeirrbar den Trennungsstrich setzte zwischen Nicolai und dessen einstigen Genossen, auch zwischen dem großen Lessing und dem kleinen Mendelssohn.

**) Das wirft dem „Kanal von Löschpapier“ (der Allgemeinen deutschen Bibliothek) auch der witzige und frivole Exjesuit Blumauer vor, der an Nicolai kein gutes Haar läßt:

„Bald fiel ihm ein, die Dichterschar,
Die nicht so wie sein Ramler war,
In Stücken zu zerreißen;
Bald wandelte die Lust ihn an
Den Teufel, der ihm nichts getan,
Zur Höll' hinaus zu beißen.“

wird da, mit gewohnter Übertreibung, ein bewußter Plan vorausgesetzt, eine Verschwörung gegen das Christentum, wo nur ein Buchhändlerunternehmen der Richtung des Zeitgeistes entgegenkam. Wahr ist jedoch, daß in der weiten Rezensieranstalt der Allgemeinen deutschen Bibliothek besonders theologische Schriften von solchen Mitarbeitern beurteilt wurden, die längst außerhalb der Kirche standen; denen war die Bibel keine heilige Schrift mehr, sie wagten es von einer christlichen Mythologie zu reden, behandelten die Dogmengeschichte und das geltende Glaubensbekenntnis philologisch und waren dem Glauben um so gefährlicher, als sie sich nicht, wie unter vier Augen die Enzyklopädisten, für Feinde des Christentums erklärten. Unser Anonymus sagt ganz gut: „So nahmen nicht nur die Bibliotheks-Rezensenten, sondern auch andere Adepten des Philosophismus, den Besen wacker und rüstig zur Hand und fegten so lange und so derbe, bis sie den Protestantismus glücklich aus dem Protestantismus herausgefegt hatten; und bildeten anderen dabei ein, glaubten's auch wohl selbst, so rechte Protestanten im Sinne Luthers und Melanchthons zu sein."

Neuerdings hat Martin Sommerfeld ein Glaubensbekenntnis Nicolais veröffentlicht, das vertraulicher Art war und darum nur noch deutlicher die Unselbständigkeit der deutschen Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beweist. Selbst der nüchterne Rationalist Nicolai war danach ungefähr auf dem Standpunkte stehen geblieben, der bei Herbert von Cherbury fast hundert Jahre vorher neu gewesen war.

Der berühmte Publizist Schlözer hatte seit den letzten Tagen des Jahres 1771 einen Briefwechsel mit Nicolai, worin die Nützlichkeit der Religion für den Staat gründlich behandelt wurde. Beide Briefschreiber sind einig darüber, daß dem Volke die Religion erhalten werden müsse; es frage sich nur, welche Religion. Nicolai äußert sich (am 20. Januar 1772) völlig deistisch: „Der Staat braucht Religion, aber mich dünkt, keine geoffenbarte Religion hat auf den Staat als Staat einen wohltätigen Einfluß. Die reine, natürliche Religion, die jeder geoffenbarten Religion eingewebt ist, tut gute Wirkung; aber das, was an jeder Religion eigentlich das Geoffenbarte ist, kann zwar unter gewissen Umständen zu heftigen Revolutionen Triebfedern geben, aber dem Wohlbefinden des Staates sind sie beinahe gleichgültig." Schlözer erwidert vierzehn Tage später im Sinne des aufgeklärten Absolutismus: „Religion, reine Religion hat auf Philosophen ... Einfluß; aber die meisten Menschen der Welt sind Pöbel; diese glauben, befolgen die Sätze der natürlichen Religion nicht ohne vehiculo, ohne praejudicio auctoritatis, ohne den Glauben reiner Offenbarung." Und Nicolai wird gebeten, einige Stunden zu einem Aufsatze zu verwenden „über diese delikate, aber selbst für die Politik importante Materie". Nicolai

will nicht recht; um aber nicht in einen falschen Verdacht zu geraten, schreibt er (am 14. März 1772) „ein paar Worte im Vertrauen“ nieder, eben sein Glaubensbekenntnis. „Ich glaube nicht, Offenbarung sei in allen Fällen als ein vehiculum der natürlichen Religion notwendig, oder es sei notwendig, etwas Falsches anzunehmen, damit der Pöbel ein vehiculum für die Wahrheit oder ein praejudicium auctoritatis habe. Ich befürchte, dies ist der Weg zur Hierarchie, und hält die Hand oft von gänzlicher Reformation ab. Ich glaube hingegen: wenn ein Volk die bloße reine natürliche Religion hätte, so würden aus natürlichen Ursachen (wenige Umstände, die hier eine Ausnahme machen, ausgenommen) in wenigen Generationen Zusätze aus einer positiven Religion entstehen. So sind meines Erachtens alle Offenbarungen entstanden, deren sich verschiedene Völker des Erdbodens rühmen. Mir ist dies noch deutlicher, wenn ich mir die Gemütsbeschaffenheit eines wilden Volkes, seine Bedürfnisse und die Beschaffenheit seiner Sprache vorstelle. — Die Pflicht einer erleuchteten Regierung ist, jeden positiven Zusatz, den sie in der eingeführten Landesreligion findet, nach dem Einfluß auf den itzigen Zustand des Staates zu betrachten, aber nie deshalb diese Zusätze für unwiderruflich zu halten, weil sie itzt dem Staate nicht . . . schädlich oder nützlich sein . . . Ich glaube, die abstrakten Wahrheiten können vor den sensum communem gebracht werden, wenn die Gemüter dazu vorbereitet sind; daß es Gegenfüßler gebe, und daß es unnötig sei, einen Statthalter Gottes auf Erden zu haben, wäre nicht vor den sensum communem des 14. Jahrhunderts zu bringen gewesen, aber wohl vor den sensum communem des 18. Jahrhunderts. So ist's auch mit den Wahrheiten der natürlichen Religion; so bald sie vor des Pöbels sensum communem können gebracht werden, brauchen sie weder ein vehiculum noch Autorität, und wirken desto kräftiger.“

Wer diese Sätze aufmerksam liest, wird schon bemerken, daß Nicolai dem kleinen Staatsmanne gegenüber, den er überzeugen möchte, der schlechtere Politiker war, aber der redlichere Mensch. In der Fortführung des Briefwechsels wird das noch klarer; Schlözer scheint überhaupt nichts zu glauben, weder die natürliche noch die geoffenbarte Religion, ihm ist, dem Zeitgenossen oder Schüler von Voltaire und König Friedrich, alle Religion nur ein Mittel zur Herrschaft, er ist vom Zynismus nicht weit entfernt, nur die altmodische Ausdrucksweise kann darüber täuschen; Nicolai dagegen ist noch über die fünf Dogmen Herberts nicht hinausgekommen, glaubt ehrlich an die Naturreligion und an die Zukunft der Demokratie.

Ich habe wahrlich keine „Rettung“ des journalistischen Buchmachers Nicolai versuchen wollen, nur seine niedrige Ehrlichkeit behaupten, die

ihn treu bei der Partei des schon Veraltenden ausharren ließ; aus dieser Treue kam ihm das Pech, daß, fast ohne Ausnahme, alle bedeutenden Zeitgenossen uns Beschimpfungen Nicolais hinterlassen haben. Und das hat unser Bild von ihm gefälscht. Bald nach der Mitte des Jahrhunderts, als Kant noch unberühmt war, Goethe ein Knabe, Schiller ein Kind, hatte sich Nicolai als ein Preßknecht in den Dienst der Aufklärung gestellt, ein tapferer Haudegen, neben dem noch unreifen Lessing. Er hat es niemals begriffen, daß gerade dieser Lessing als der erste über die platte Aufklärung der Zeit hinausgewachsen war, als Dichter und als Kritiker, und daß dann, fast gleichzeitig, Sturm und Drang in Poesie und philosophischer Kritik (Goethe und Kant) die graue Aufklärung lichtbringend ganz überwinden sollten, so daß jetzt schwächere Stürmer und Dränger, eben die Romantiker, ihre Zeit für gekommen hielten. Nicolai kämpfte weiter in Reih' und Glied als ein Lanzknecht, mehr schon als ein Invalide der Aufklärung. Keine Persönlichkeit; nur ein ehrlicher Soldat mehr unter den Freiwilligen, die als Freimaurer — oder unter anderen Namen — für den alternden Deismus kämpften oder doch schrieben.

Freimaurer

Der Bund der Freimaurer war ein bewußter Versuch oder hatte diesen Versuch zur Folge: dem überall verfolgten Deismus und der ebenso verfolgten Toleranzidee eine widerstandskräftige Organisation zu schaffen. Sehr rasch kam diese Organisation von England nach den deutschen Staaten herüber, wo sie außer von kleineren Fürsten besonders von Friedrich dem Großen beschützt wurde. Dieser war schon als Kronprinz dem Bunde beigetreten, im Jahre 1738, während der Reise nach den Niederlanden, die er als Begleiter seines Vaters mitmachte; in Minden verteidigte in einem Tischgespräche der Erbgraf Albrecht Wolfgang von Schaumburg (wahrscheinlich der erste Fürst, der sich hatte aufnehmen lassen) den Bund gegen den mißtrauischen König; der Kronprinz aber wurde von den Worten des begeisterten Erbgrafen ergriffen und ließ sich heimlich in der Nacht vom 14. zum 15. August in die Hamburger Loge aufnehmen. Ich kenne den Zusammenhang nicht, muß aber auf die merkwürdige Tatsache hinweisen, daß gerade im Jahre von Friedrichs Einweihung, 1738 also, die Verfolgung der Freimaurer in Frankreich einsetzte. Eine Pariser Loge, unter einem Herzoge als Großmeister, wurde von einem Polizeileutnant, nach einem heftigen Wortwechsel mit dem Herzog, geschlossen; die Tür wurde vermauert und die Versammlungen wurden verboten. Um dieselbe Zeit rührte sich die alterschwache Inquisition in Italien gegen den Bund, nur wenige Wochen nach dem Beitritte Friedrichs wurden im lutherischen Schweden die Versammlungen des Bundes bei Todesstrafe verboten; ebenfalls im Jahre 1738 erließ der römische Papst den ersten Bannfluch

(er ist seitdem vielfach erneuert worden) gegen die Freimaurer. Man erkennt aus diesen unvollständigen Angaben, was der Beitritt des Kronprinzen Friedrich schon damals für den Bund bedeutete. Seit der Thronbesteigung Friedrichs wirkte dieser Bund, nur in streng katholischen Ländern immer wieder unterdrückt, günstig im Sinne einer kosmopolitischen Humanität; erst in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurden seine Bestrebungen zurückgedrängt, weil die politischen Interessen gerade in den gebildeten und aufgeklärten Kreisen über die religiösen hinauswuchsen und weil die allgemeine Menschenverbrüderung durch die übermächtige Nationalitätsidee zurückgedrängt wurde. Auch hatte der Bund seine Aufgabe gewissermaßen schon erfüllt, seitdem es keinen Kulturstaat mehr gab, der die Duldung Andersgläubiger nicht wenigstens formell in seine Gesetze aufgenommen hätte. Die Freimaurer waren historisch geworden. So konnte vor etwa vierzig Jahren in dem immer noch nicht ganz durchsichtigen Streite der deutschen Großlogen, der den Kronprinzen, den späteren Kaiser Friedrich, zur Niederlegung seiner Ordensmeisterwürde veranlaßte, dieser „freisinnige" Prinz als neue Aufgaben des Bundes unter anderen zeitgemäßen Umgestaltungen auch historische Forschung der wahren Freimaurerei fordern.

Diese Forschung ist vorher und nachher, besonders in Deutschland, so gründlich getrieben worden, daß wir über die Entwicklung und namentlich über die Vorgeschichte des Bundes heute mehr wissen als die Männer, welche 1723 das „Konstitutionsbuch der freien und angenommenen Maurer" herausgegeben haben. Bevor ich nun den Zusammenhang zwischen Freimaurern und Deisten, auf den allein es mir ankommt, an einzelnen Daten nachweise, will ich um des historischen Interesses willen auf die Schrift unseres Lessing eingehen, die den Freimaurerbund vom höchsten Standpunkte aus betrachtet, die auch unter den Werken Lessings noch ein kleines Meisterwerk ist, die von den Lessingbiographen oft gerühmt, aber in ihrer ganzen Bedeutung nie richtig verstanden worden ist. Ganz abgesehen davon, daß sie zu den Schriften gehört, die weniger erhoben und fleißiger gelesen sein wollen. Natürlich rede ich von „Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer."

Lessing und die Freimaurerei

Lessing war 1771 Freimaurer geworden, zu Hamburg, wo den Logen nicht soviel Schwärmerei und Schwindelei die tüchtige Tradition getrübt hatte wie anderswo in Deutschland. Lessing hatte bei den „Brüdern" mehr gesucht als etwa wenig später Goethe und Wieland in Weimar, die sich ein bißchen feierlich und ein bißchen ironisch bei den geselligen Zusammenkünften ganz behaglich fühlten und die höchsten Angelegenheiten der Menschheit auf eigene Faust vornahmen. Lessing mußte sich sofort

abgestoßen fühlen, als er unmittelbar nach seiner Aufnahme von dem geistig subalternen Großmeister Vorhaltungen darüber lesen mußte, wie er sich in seinen künftigen Schriften der Ehre, ein Freimaurer zu sein, würdig zu machen hätte. So hatte es Lessing wahrlich nicht gemeint. Hatte er doch am Tage der Aufnahme seinem Hamburger „Obern“ auf die Frage: „Nicht wahr, Sie finden nichts wider Staat, Religion und Sitten bei uns?“ — echt Lessingisch geantwortet: „Wollte der Himmel, ich fände etwas derart! So fänd' ich doch etwas!“ Solchen Spott hören die Brüder auch heute noch nicht gern.

Was unseren Lessing schon 1771 veranlaßte, das Wesen der Freimaurerei persönlich kennen zu lernen, was ihn dann 1778 zu seinem Bekenntnis trieb, das mochte die Gefahr sein, die nicht der Menschheit von dem Freimaurerbunde, sondern dem Freimaurerbunde von den Intrigen der Kirche drohte. Die katholische Kirche scheint — die wichtige Angelegenheit ist noch nicht genau genug untersucht — damals den Versuch gemacht zu haben, den Freimaurerbund dort, wo sie ihn nicht verfolgen konnte, seinen deistischen Tendenzen zu entfremden, ihn irgendwie konfessionell zu machen; die protestantische Kirche folgte diesem Beispiele und allerlei wurmstichige Geheimbündelei drängte sich heran.

In dem Streite zwischen einem hierarchischen Freimaurerorden und dem alten rein innerlichen Bunde, in dem Streite also, der ihm wie ein Kampf der herrschsüchtigen Kirche gegen die friedliebende unsichtbare Kirche erschien, wollte Lessing mit seinem ganzen Ansehen sein Bekenntnis für die unsichtbare Kirche ablegen; und wollte seinen Prinzen Ferdinand belehren, der vielleicht schon damals in Gefahr war, sich von freimaurerischen Schwindlern betrügen und lenken zu lassen. Daher die lapidare Widmung an den Herzog, übrigens die einzige Widmung, zu der sich der stolze Lessing herbeigelassen hat. Daher in diesen wenigen Widmungszeilen der leidenschaftliche Satz: „Das Volk lechzet schon lange und vergehet vor Durst.“ Daher aus Rücksicht auf den Herzog die überaus vorsichtige Herausgabe der beiden letzten Gespräche (1780), von der man noch heute nicht mit Bestimmtheit weiß, ob sie mit Lessings Willen erfolgte. Daher das Bestehen auf der englischen Tradition, die doch in Wirklichkeit wenig über fünfzig Jahre zurückreichte, und der für einen Lessing überraschend unkritische Glaube an das Altertum der englischen Freimaurer. Und daher endlich die Anknüpfung des Bundes an die legendare Massonei der Tempelherren.

„Nathan“

Man hat den Tempelherrn im „Nathan“, wie überhaupt dieses ganze dramatische Testament Lessings, zu einem maurerischen Bekenntnisse stempeln wollen. Gewiß mit Unrecht, wenn nach der Absicht des Dichters gefragt wird; mit einigem Recht, wenn es sich nur um die Tendenzen

des Deismus und der Toleranz handelt. Die Gestalt des Tempelherrn ergab sich von selbst aus dem Kostüm der Zeit; in der Welt des guten Saladin durfte ein Tempelherr nicht fehlen. Dazu ist Lessings Tempelherr gar nicht derjenige unter den Vertretern der drei Religionen, der Lessings Gedanken ausspricht. Er hat mehr menschliche Fehler als Saladin und Nathan; er ist gar nicht weise, ist jähzornig und ist nicht immer tolerant. Zu seinen entzückenden, dramatisch so wertvollen Fehlern gehört es, daß er, der Christ, das Christentum eigentlich haßt, während Saladin und zumal Nathan die Gleichwertigkeit der drei Ringe behaupten. Nur der Tempelherr versteigt sich zu dem auch im Ausdrucke heftigen Zornausbruch: „Welch einen Engel hattet Ihr (da Nathan Recha im Deismus erzogen hatte) gebildet, den Euch nun Andere (die Christen) so verhunzen werden."

Es ist wirklich nicht nötig, den Deismus und die Toleranz des Dramas erst zu beweisen; wichtig vielleicht, zu bemerken, daß Lessing nicht nur die drei monotheistischen Religionen gegeneinander stellt, sondern auch schon den im Grunde atheistischen Buddhismus im Derwisch groß hinzutreten läßt. „Am Ganges nur gibt's Menschen." Noch eins möchte ich bemerken. Nathan selbst ist in seinem Deismus nicht immer der gleiche; im Gespräche mit der frommen Daja, dem einfältigen Klosterbruder und der schwärmenden Recha schont er den positiven Glauben, den Glauben an die Engel sogar, mehr als in den entscheidenden Unterredungen mit dem Tempelherrn und in dem Schlußgliede der alten Wanderfabel von den drei Ringen; schon Erich Schmidt hat vorzüglich auf das Herauswachsen dieses Schlusses über alle Vorgänger hingezeigt. Aber nicht ausgesprochen, daß das Wort „so seid Ihr alle drei betrogene Betrüger", das Wort, das die Legende und eine Bannbulle dem Kaiser Friedrich II. zugeschrieben hat, im negativen Deismus sehr weit geht, hart an Voltaires „écrasez l'infâme" herantritt und Atheisten in ihrer Meinung zu bestärken geeignet ist. Darüber darf nicht übersehen werden, daß Nathan seinen Glauben an einen Gott, an den Gott der Vernunftreligion und eines deistischen Judentums, auch in äußerster Erregung und in einem Monologe ausspricht.

Das viel nachzitierte Motto „Introite, nam et heic Dii sunt" würde allerdings unvergleichlich auf den Deismus und auf die Toleranz des Bundes passen. Auch die Blasphemie, die die Wanderfabel schon vorher fast naiv ausgesprochen hatte, daß nämlich der Vater, Gott also, den echten Ring selbst nicht unterscheiden könnte — auch diese Blasphemie, welche die Toleranz der Freimaurer besser begründet als jede Predigt, wagte Lessing nur einer Figur des Dramas in den Mund zu legen, sprach sie in seiner Lehrschrift nicht in eigenem Namen aus.

„Ernst und Falk“

Lessing wäre aber nicht Lessing gewesen, wenn er sich mit einem Bekenntnis und mit einer Belehrung des Herzogs begnügt hätte, wenn er nicht, ein stärkerer Baumeister Solneß, noch höher gestiegen wäre, als er gebaut hatte. Das ist ja das Unerhörte an unserem Lessing, daß er niemals im Besitze der Wahrheit zu sein glaubt und dennoch wie ein Sieger zu dem aufwärts schreitet, was irgendwie der Wahrheit nahe sein muß. In den Dialogen von wirklich dramatischer Kraft (die man zu ihrer Ehre mit den schönsten Dialogen Platons vergleichen zu dürfen glaubte, die aber an Kunstform und Gedankeninhalt so viel höher stehen) entzündet sich sein Scharfsinn zu immer neuer Kraft oder scheint sich doch zu entzünden. Gleich zu Beginn wird scharf zwischen der äußeren, vergänglichen Freimaurerei und der inneren, ewigen unterschieden. Für die Reden und Lieder der Freimaurer (die von Goethe gab es noch nicht) ist Spott bereit: sie seien meistenteils schöner gedruckt als gedacht und gesagt. Auf die Taten komme es an. „Die (ewigen) Freimäurer haben alles Gute getan, was noch in der Welt ist — merke wohl: in der Welt!“ — „Und fahren fort, an alle dem Guten zu arbeiten, was noch in der Welt werden wird — merke wohl, in der Welt!“ ... „Die wahren Taten der Freimäurer zielen dahin, um größtenteils alles, was man gemeiniglich gute Taten zu nennen pflegt, entbehrlich zu machen.“

Man muß diesen Sätzen nur alle die Aufmerksamkeit schenken, die ein Testament Lessings fordern darf, und man wird ihre Tragweite verstehen. Nur in ihrer negativen Beziehung lehren diese Sätze, was Lessing seinem Herzog sagen wollte, um ihn als Großmeister gegen die neuen konfessionellen Tendenzen zu strammen: alles Gute wird von den deistischen Freimaurern geleistet, unabhängig von der Religion (die gar nicht erwähnt wird), unabhängig von den einzelnen Staaten und Nationen („in der Welt“). Der Schlußsatz aber geht über die Negation hinaus, deutet Lessings politisches Staatsideal an, einen religionslosen, internationalen Edel-Anarchismus, wenn man schon ein modernes Schlagwort gebrauchen will. „Alles, was man gemeiniglich gute Taten zu nennen pflegt, entbehrlich zu machen.“ Der Gegensatz von Gut und Böse wird zu einer bloßen Volksmeinung; vielleicht war da schon der Einfluß von Spinoza vorhanden, zu dem sich Lessing zwei Jahre später bekannte.

Der Idealstaat Lessings, eine Utopie, wird im zweiten und dritten Gespräche angekündigt, nur nebenbei und mit wenigen Zügen; denn der eigentliche Gedankengang hält sich weiter daran, diese Züge als das Ziel der ewigen Freimaurer vermuten zu lassen. Ich begnüge mich damit, einige Sätze über das Staatsideal anzuführen. „Ordnung muß auch ohne Regierung bestehen können.“ Die bürgerliche Gesellschaft ist kein Zweck an

sich, sondern nur ein Mittel der Glückseligkeit einzelner Menschen. „Jede andere Glückseligkeit des Staats, bei welcher auch noch so wenig einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei." Was man nicht so laut sagen darf, weil es eine Wahrheit ist, die leicht mißbraucht werden kann. Auch die beste Staatsverfassung kann nicht anders als mangelhaft sein. Die bürgerliche Gesellschaft kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen, nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hinzuziehen. Diese Trennungen (Verfassungen und Religionen) sind nicht heilig. „Weil der Rauch bei dem Feuer unvermeidlich ist, durfte man darum keinen Rauchfang erfinden?" Weil es nicht verboten sein kann, Hand an jene Trennungen zu legen, darum ist es recht sehr zu wünschen, „daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhöret." Man sieht: Lessing hat das leidenschaftliche Wort von der „heroischen Schwachheit" der Vaterlandsliebe, das er 1759 an Gleim richtete, fast zwanzig Jahre später nur noch tiefer begründet.

Das vierte und fünfte Gespräch bringt, wie gesagt, die bedenklichen Beiträge zur Geschichte der Freimaurerei. Aber auch da unterbricht sich Lessing einmal, um mit zorniger Entrüstung die soziale und die konfessionelle Beschränktheit der Logen seiner Zeit zu verdammen. Ein Schuster, ein Dienstbote werde nicht aufgenommen. Mit äußerster Ironie: „Wir sind unter uns so gute Gesellschaft." Auch ein aufgeklärter Jude werde abgewiesen; Christ wenigstens muß freilich der Freimaurer sein, gleichviel was für ein Christ. „Weil Loge sich zur Freimäurerei verhält wie Kirche zum Glauben."

Die Sonne geht unter. „Eine andere ging mir auf", ruft der von Falk belehrte Ernst. Ich kenne aus der gesamten Literatur über die Freimaurer keine Schrift, die sich auch nur entfernt mit der stolzen Höhe dieses ganz freien Gedankenganges messen könnte. Aber überall, wo die Freimaurer selbst zu Worte kommen, wird irgendwie als einzige Tendenz des Bundes der Weg oder die Schule oder die Brüderschaft der Humanität ausgesprochen. Der Deismus wird verschwiegen; schon in den ersten Kundgebungen der eben erst begründeten Großloge von England (1717 und dann 1723) wird nur von Brüderlichkeit, Wohltätigkeit und Wahrheit gesprochen, um einer Anklage wegen Ketzerei zu entgehen.*) Trotzdem wurden die

*) In die kurze Zeit zwischen der Begründung des Freimaurerbundes und der Herausgabe des ersten Konstitutionsbuches fällt (1720) das Erscheinen von Tolands „Pantheistikon"; die Gelehrten der Freimaurerei („Katholische Mathematik") haben denn nicht unterlassen, irgendeine unklare Verbindung zwischen der Begründung der ersten englischen Großloge und dem Buche Tolands herzustellen. Es muß aber gesagt werden, daß unter den Namen

Freimaurer sofort (und mit Recht) Pantheisten und in der Sprache der Zeit auch Libertiner genannt. Schon 1738 erschien die „Apologie“ der Freimaurer, die denn bald darauf in Rom durch Henkershand verbrannt wurde; diese Apologie ist wirklich, soweit sie auf die Pflege der Wahrheit eingeht, pantheistisch, aber deistisch dazu. „Alle Dinge sind eins im All und dieses Eine ist ganz in allen Dingen. Das, was alles in allem ist, ist Gott, ein ewiges, unermeßliches und höchst weises Wesen.“ Auf Grund solcher Gemeinplätze darf der unbekannte Verfasser der Apologie freilich behaupten, daß die Mitglieder des Bundes von Atheismus und Freigeisterei weit entfernt sind.

Freimaurer

Es würde von meinem Zwecke ablenken, eine Geschichte des Toleranzgedankens oder gar eine Vorgeschichte des Freimaurerbundes zu geben. Nur kurz sei daran erinnert, daß der Humanismus, ursprünglich eine literarische Bewegung, bald die Humanität mit umfaßte, also die Toleranz, daß die Vertreter der neuen Zeit sich im 15. und 16. Jahrhundert zu Akademien und Sozietäten zusammenschlossen, die ihre moralischen Ketzereien gern hinter rein poetischen Bestrebungen verbargen. Aus den Anklagen einzelner Päpste ergibt sich deutlicher noch als aus den Veröffentlichungen der Humanisten, daß diese Bünde nicht mehr christlich waren. In dem Kampfe gegen den Humanismus spielt der Gegensatz eine gewisse Rolle zwischen Paulus und Johannes; auf das Paulinische Christentum hatte sich Augustinus berufen, berief sich Luther, der der Griechen Weisheit gar viehisch nannte, auf das Johannes-Evangelium beriefen sich die Humanisten. Es ist ein unentwirrbares Hinüber und Herüber in den Beziehungen zwischen diesen Humanisten und den deutschen Täufern, den englischen Quäkern (die sich auf ein Wort des Johannes-Evangelium stützen) und anderen Dissenters. Alle diese Organisationen, die immer nur für sich

---

der ersten Freimaurer, die man recht gut kennt, der von Toland nicht vorkommt. Auch ist es seltsam, daß die Meinungen darüber auseinandergehen, ob Toland in seinem „Pantheistikon“ die damals noch nicht durch Druck bekannten Satzungen der Freimaurer nachgeahmt habe, oder ob die Konstitution der Freimaurer dem Muster von Tolands „Formel“ nachgebildet sei. Ich glaube, daß beide Annahmen einen Irrtum enthalten. Die Freimaurer sind allezeit schlechte Geschichtsschreiber ihres Ordens gewesen und haben sich von jeher an zufällige Übereinstimmungen gehalten, um alle möglichen kühnen Geister alter und neuer Zeit für Freimaurer erklären zu können. Freilich sind die Übereinstimmungen zwischen dem „Pantheistikon“ und den Gebräuchen des Bundes sehr groß; nur gerade das entscheidende Symbol fehlt: ein Bild vom Handwerke des Maurers. Die Forderung der Toleranz ergibt sich von selbst aus der Stimmung der Zeit; die Ähnlichkeiten im Ritual aus der Absicht, die da und dort bestand, einer geheimen Gesellschaft feste Formen zu sichern. Ein auffallender Unterschied besteht darin, daß Toland ein leidenschaftlicher Politiker war, der Freimaurerbund dagegen grundsätzlich zuerst jede Politik ausschloß; auch war der Orden bei aller sonstigen Toleranz wesentlich christlich, Toland antichristlich. Doch soll nicht geleugnet werden, daß gewisse Ähnlichkeiten im Ritual noch nicht genügend erklärt sind.

selbst Toleranz verlangten, aber schließlich doch die allgemeine Toleranz durchsetzten, wären von der katholischen und von der protestantischen Reaktion ohne Gnade niedergerungen worden, wenn nicht durch die großen politischen Ereignisse Spanien seiner Übermacht und der Papst seines Einflusses beraubt worden wäre; die protestantischen Fürsten wurden, nach dem Muster der Oranier, freier als die protestantischen Kirchen.

In der Mitte und zu Ende des 17. Jahrhunderts waren vorsichtigere Männer am Werke: Locke mit seiner Einschränkung der Staatsgewalt, Leibniz mit seinem Versöhnungsversuche, wenigstens zwischen den christlichen Konfessionen, arbeiteten beide immerhin für den Toleranzgedanken. Viel größere Ziele, auch durch seine Pädagogik, hatte sich schon vorher der edle Comenius gestellt, der von den böhmisch-mährischen Brüdern herkam, aber weit über diese Sekte hinausdachte und doch wohl in seinem Schlagworte „Pansophie" zugleich die höchste Weisheit und den Pantheismus, also eine Art Naturphilosophie oder Naturreligion, im Auge hatte. Alle diese Bestrebungen und hundert andere hatten vorausgehen müssen, bevor am 24. Juni 1717 (dem Johannistage) die Großloge von England gestiftet werden konnte. Deren Programm war unklarer und inkonsequenter als die Schriften der genannten Männer; die Bedeutung der Stiftung lag ganz anderswo: in dem Bunde der Freimaurer hatten sich die englischen und die nach England geflüchteten Freidenker zum ersten Male eine öffentliche Organisation geschaffen (daß diese öffentliche Organisation ein Geheimbund war, war nur Beiwerk, fast nur Spielerei), die von einer europäischen Großmacht anerkannt und so ziemlich gegen Verfolgung geschützt wurde. Es hieße zu weit gehen, wollte man die staatliche Anerkennung des Freidenkertums mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion vergleichen, aber es wäre doch etwas an dieser Gegenüberstellung. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es zu begreifen, welchen Wert die Freimaurer auf den Beitritt von regierenden Fürsten und ihren Söhnen zu ihrem Bunde legten. Von hier aus wird man jetzt besser verstehen, was der Beitritt des preußischen Kronprinzen Friedrich für die Freimaurerei, die Humanität, das Freidenkertum, die Toleranz (wie man will) bedeutete. Nicht so folgenreich war es, aber doch recht interessant, daß auch der Herzog Franz von Lothringen, der Enkel der Liselotte, der spätere deutsche Kaiser, wenige Jahre vorher Freimaurer geworden war.

Auch das Freimaurertum Friedrichs des Großen möchte ich nicht überschätzt wissen; es war weniger eine Ursache als ein Symptom seiner Geistesrichtung. Aber noch vor Goethe hat das Beispiel des großen Königs die Deutschen aus Philisternetzen befreit und über Deutschland hinaus vor-

bildlich gewirkt. Was insbesondere die Toleranz anbetrifft, so waren ja selbst die Reformatoren, namentlich Luther und Calvin, nur Begründer von neuen starren Kirchen geworden, lehrten wie Päpste Unduldsamkeit, verlangten Zwangsmaßregeln und konnten nicht anders, wenn sie den Kirchencharakter ihrer Lehre aufrecht erhalten wollten. Toleranz war bis auf Friedrich auch in Preußen eine verdammenswerte Ketzerei. Sein Vater noch hatte ja den Philosophen Wolff mit dem Strange bedroht, weil dieser die Unfreiheit des menschlichen Willens zu behaupten schien; dem Soldatenkönig dünkte die militärische Disziplin bedroht, wenn die kirchliche Gewalt aufhörte. Unter seinem ungleich größeren Sohne durften zuerst die Offiziere und dann die Literaten ihr Freidenkertum bekennen. Nicht nur die Freimaurer wurden anerkannt und die „Brüder“ in hohe Stellungen befördert, auch alle anderen Ketzergemeinden wurden geduldet. Das war für Friedrich um so natürlicher, als er persönlich nicht einmal ein Deist war; er glaubte weder an Gott, noch an die Freiheit des Willens, noch an die Unsterblichkeit der Seele; er spottete: „Lieber Gott, wenn es einen gibt, habe Erbarmen mit meiner armen Seele, wenn ich eine habe.“ (Vgl. meine „Gespräche im Himmel“, S. 264 f.)

Die Schriften Friedrichs hätten allein einen Umschwung der öffentlichen Meinung in Deutschland nicht hervorrufen können; er war in allen diesen Dingen doch nur ein Schüler der Enzyklopädisten und war weder so belesen, noch so witzig wie Voltaire. Aber die Tatsache, daß der mächtigste deutsche Fürst, in politischen und militärischen Dingen übrigens so autokratisch wie sein Vater, den Schutz der freimaurerischen Deisten und aller Ketzer übernahm, war entscheidend. So abhängig noch die deutschen Literaten, auch die deutschen Zeitschriften in der Mitte des Jahrhunderts von der Gedankenwelt und von der Geschmacksrichtung Englands waren (auch Wieland war nur in einigen Punkten Franzosenzögling), ein Mann von der Überlegenheit Lessings gewann erst unter Friedrich die innere und äußere Freiheit, nicht nur über die Franzosen, sondern auch über die Engländer hinauszugehen, und schließlich sein hohes Lied der Toleranz zu dichten. Was Friedrich direkt den Deutschen nicht geben konnte, was ich den Enthusiasmus des Lichtes nennen möchte, das wuchs unter dem Schutze Friedrichs, also unter seinem indirekten Einflusse, empor in Lessing und Kant, in Herder und Goethe. Eine Geschichte dieser raschen Entwicklung müßte Nebeneinflüsse hervorheben; es ging durchaus nicht gradlinig zu; bei allen Genannten wirkten mehr oder weniger pietistische Gesinnungen aus der Jugendzeit nach. Diese Männer waren zu groß, um von den Freimaurern abhängig zu sein, obgleich Herder sich ihnen zeitweilig nahe anschloß. Schiller war selbst vielleicht gar nicht Maurer; aber seine Popu-

larität half den Ideen des Deismus und der Toleranz zum Siege in den weitesten Kreisen. Aus Religion hatte er keine Religion.

In Frankreich ist in den Jahrzehnten der Enzyklopädisten eine starke Wirkung des Freimaurerbundes nicht nachzuweisen, die geschickte Apologie des Bundes in der Encyclopédie ist von einem Außenseiter verfaßt, von dem atheistischen Astronomen Lalande. Der Verfasser verspricht Mitteilungen, die die Freimaurer selbst noch interessieren müßten; dann aber tischt er die alten Fabeln auf: die Verbindung mit den Ritterorden der Kreuzzüge, die Herkunft des Namens (francs-maçons) von den Franken, das Altertum der schottischen Logen, die Großmeisterschaft des Baumeisters Wren. Das Protektorat Friedrichs, „der ebenso die Wissenschaften und alle nützlichen Einrichtungen beschütze", wird rühmend hervorgehoben; die Verfolgung in Frankreich getadelt.

Illuminaten

Der Freimaurerorden hatte schlimmstenfalls („schlimm" vom Standpunkte der Kirche aus) Duldung und religiösen Indifferentismus unter seinen Mitgliedern verbreitet, keineswegs aber, wie die erschreckte Welt nach der großen Revolution vorgab, den Umsturz von Thron und Altar vorbereitet; ganz anders stand es in den wenigen Jahren seiner Wirksamkeit um den Geheimbund der Illuminaten, der mit dem Bunde der Freimaurer Fühlung gesucht und gefunden hatte. Es scheint mir ganz überflüssig, diese geheime Gesellschaft geschichtlich an andere Bünde anzuknüpfen, die sich vorher die „Erleuchteten" oder so ähnlich genannt hatten; insbesondere haben die deutschen Illuminaten kaum etwas zu schaffen mit den illuminati (Alombrados), die in Spanien zur Zeit der deutschen Reformation als Schwärmer auftraten, vielleicht auch ein wenig Ketzer waren, aber doch mehr Mystiker oder Theosophen, als Religionsfeinde; zu beachten wäre nur, daß Ignatius von Loyola in seiner Jugend verdächtigt wurde, der Sekte der Alombrados anzugehören, daß der Illuminatenorden bald nach Aufhebung des Jesuitenordens gestiftet wurde und in seiner ganzen Organisation die meisterhaften Einrichtungen und die psychologische Menschenbehandlung Loyolas nachzuahmen suchte.

Die Gründung des Geheimbundes der Illuminaten besorgte ganz auf eigene Faust Adam Weishaupt, ein unbedeutender Professor des Kirchenrechts zu Ingolstadt, der deutschen Jesuiten-Universität. Er war selbst jesuitisch erzogen worden, dann unter dem Einflusse des Freiherrn von Ickstatt ein fanatischer Aufklärer geworden; ein Phantast, der für die Aufgaben eines Weltverbesserers Ehrgeiz genug hatte, aber keine der übrigen erforderlichen Eigenschaften. Er wußte ganz genau zu erzählen, daß er seinen Geheimbund am 1. Mai 1776 gegründet hätte; was er wollte, wußte er nicht so genau, gebrauchte aber schon mit einiger Gewandtheit

die Begriffe, die die Waffen der Enzyklopädisten waren und bald darauf die Schlagworte der Revolution wurden: Tugend, Menschenglück, Religion der Vernunft, Kampf gegen den Despotismus. Der Orden war ursprünglich eine der vielen geheimen Studentenverbindungen; man suchte nach einem passenden Namen (Mithragesellschaft, Bienenorden, Perfektibilisten), bis der Allerweltsname der Aufgeklärten oder Illuminaten gewählt wurde. Unklar schwebte dem Stifter vor, ein nach dem Muster des Jesuitenordens wohldiszipliniertes und wohlgeleitetes Heer den von den Jesuiten verteidigten Einrichtungen entgegenzustellen; wie Loyola die Gegenreformation ins Werk gesetzt hatte, so wollte Weishaupt den Gegenjesuitismus ins Werk setzen. Von den Freimaurern, denen er nicht angehörte, entnahm er eine geschmacklose Geheimniskrämerei, die übrigens auf der Lüge aufgebaut war, als wäre sein Orden schon weit verbreitet. In seinem Briefwechsel wurden Länder, Städte und Personen durchaus mit antiken Namen bezeichnet; auch eine neue Zeitrechnung sollte eingeführt werden, angeblich die parsische. Österreich hieß Ägypten, dessen Hauptstadt Wien übrigens Rom, Bayern hieß Achaja, Ingolstadt Eleusis, München (schon damals) Athen. Er selbst nannte sich Spartacus, die wenigen wirklichen Mitglieder hießen Ajax, Tiberius, Claudius. Der Rahmen war zwei Jahre lang viel zu groß für das, was er umfaßte.

Erst 1778 begann der Aufschwung der Illuminaten, als sie den Anschluß an die Freimaurer gefunden hatten, wahrscheinlich zunächst durch eine Winkelloge. Nachher erst trat der bekannte Freiherr von Knigge (unter dem Namen Philo) in die Gesellschaft ein, und seinem „Umgang mit Menschen“ (ich meine nicht sein berühmtes — nicht durch seinen Inhalt, nur durch seine Flachheit berühmt gewordenes — Buch, sondern seine Art der Menschenbehandlung) gelang es in kurzer Zeit, den Illuminaten bedeutende oder hochstehende Leute zuzuführen. Berühmte und unberühmte Schriftsteller, denen die Freimaurer nicht weit genug gingen, wurden Illuminaten, auch einflußreiche Männer der Gesellschaft: Hofrat Falck, der Koadjutor von Dahlberg, Leuchsenring, Nicolai, Mauvillon, Bode. Auf dem Freimaurerkonvent zu Wilhelmsbad (Sommer 1782) wurde der Illuminatenorden erst in großem Stile zu einer Art Loge umgeschaffen. Hatte man bisher auf reiche oder angesehene Männer, geistlichen und weltlichen Standes, Jagd gemacht, so wurden jetzt die Satzungen des Ordens gründlich für den Zweck der Weltverbesserung gefestigt und umgestaltet. Zumeist unter Knigges Einfluß. Schon unter der Leitung Weishaupts gab es verschiedene Grade der Mitgliedschaft; die Mitglieder sollten von einem Grade zum anderen aufsteigen, durch ein Netz von Spionage Menschenkenntnis erlangen, zuletzt aber eidlich zu blindem Gehorsam gegen

ihre unbekannten Obern verpflichtet werden. Das alles stand aber, obgleich die Illuminaten schon einige Freimaurerlogen zu beherrschen anfingen, nur auf dem Papier, die höheren Grade existierten gar nicht in der Wirklichkeit, bis Knigge die Sachlage durchschaut hatte und über den Kopf Weishaupts hinweg ein großzügiges System ausbaute, das wirklich auf Abschaffung jeder geistlichen und weltlichen Obrigkeit hinauslief. Die jungen Mitglieder der Pflanzschule oder der ersten Klasse sollten von diesen letzten Zielen des Ordens nichts erfahren. Die zweite Klasse sollte ungefähr das alte Freimaurertum umfassen mit seinen Lehrlingen, Gesellen und Meistern, mit seinen bekannten, der Baukunst entnommenen Symbolen. In dieser zweiten Klasse wurde bereits viel Demokratie und noch mehr Deismus gelehrt, in allerlei Maskenverkleidung: Moral sei die Kunst, in reifem Alter die Fürsten nicht nötig zu haben, Freiheit und Gleichheit sei der Kern der Religion Jesu Christi.

Erst in der dritten und obersten Klasse des Ordens, in der Mysterienklasse (die wieder in zwei Grade zerfiel) erfuhren die so hoch gestiegenen Illuminaten die wahren Pläne ihrer unbekannten Häupter, des Rex und des Magus. Der Weg war so vorgezeichnet, wie ihn Weishaupt etwa geträumt haben mochte: durch Schlauheit oder auch Lüge sollte der Orden eine Herrschaft über Volksschule und Universität, über Literatur und Wissenschaft zu erlangen suchen, nicht zuletzt auch eine Herrschaft über die Weiber; das Ziel war einfach und radikal genug: der Magus sollte nicht nur jede positive Religion abschaffen als eine Erfindung ehrgeiziger Betrüger, sondern auch die natürliche Religion, der Rex — so hieß er seltsamerweise — sollte Bürger und Bauern zu einem patriarchalischen oder anarchischen Zustande zurückführen.

Diese letzten Ziele des Ordens waren vielleicht das Geheimnis von Weishaupt und Knigge; aber die Richtung war doch durchgesickert, was nicht hinderte, daß die Anhänger des Ordens, der — wohlgemerkt — für eine besonders aktive Freimaurerloge galt, sich von Italien bis Dänemark, von Warschau bis Paris ausbreiteten, schließlich etwa zweitausend gute Namen zählten und den Traum einer Neugestaltung der Welt träumten. Es darf nicht übersehen werden, daß Goethe mit seinem ganzen Weimarer Kreise etwa den Illuminaten zugezählt werden durfte. Mit einer gewissen Dummdreistigkeit durfte Weishaupt glauben, er wäre der mächtigste Mann des geistigen Deutschland geworden.

Da kam es zum Bruche zwischen Weishaupt und Knigge und die Herrlichkeit nahm ein rasches Ende. Knigge, den Schlosser sehr treffend mit Kotzebue verglichen hat, war ein klügerer Kopf und ein stärkerer Arbeiter als der Gründer und General Spartacus, wollte sich dessen An-

ordnungen nicht länger fügen und drohte (1784), die Geheimnisse des Ordens zu verraten; und wirklich kam es jetzt, nicht durch Knigge allein, zu Denunziationen, auf Grund deren die Regierungen gegen den Geheimbund einschritten. Die Feindschaft zwischen den beiden Leitern des Ordens hatte nach alter deutscher Gewohnheit zu einem Gegensatze zwischen den bayerischen Illuminaten und ihren norddeutschen Brüdern geführt und beide Parteien gaben den Jesuiten Handhaben, den neuen Orden anzugreifen. Sehr merkwürdig ist es dabei, daß Friedrich der Große, der aufgeklärte König, nach der Meinung der Zeitgenossen, in Bayern zuerst vor den Illuminaten gewarnt hatte. Ich übergehe die Rollen, die der Hofrat Zimmermann, der berühmte Verfasser der „Einsamkeit", die der General Ferdinand von Braunschweig, nach seiner Verabschiedung Großmeister und Spielball aller deutschen Logen, die der betriebsame Buchhändler und Literat Nicolai bei der Sache spielten. Genug daran, die Gegner Weishaupts veröffentlichten rasch nacheinander Aktenstücke, die einerseits die umstürzlerischen Absichten gegen Thron und Altar bewiesen, anderseits sehr schmutzige Privatangelegenheiten der Führer aufdeckten. Aus einem Briefe erfuhr man, daß Spartacus mit seiner Schwägerin Ehebruch getrieben hatte und den Versuch einer Fruchtabtreibung nicht leugnen konnte. Noch böserer Klatsch, der sich daran knüpfte, war dem Kurfürsten von Bayern und seinen geistlichen Beratern sehr willkommen, das Ansehen der Illuminaten zu untergraben. Man ging mit Verhaftungen und Untersuchungen gegen die Illuminaten und andere Geheimbünde vor, zuerst in Bayern, dann in dem nach Friedrichs Tode reaktionär gewordenen Preußen, konnte endlich den Professor Weishaupt als den geheimnisvollen General des Ordens feststellen und ihn zur Verantwortung ziehen; er wurde aber nur entlassen, wußte kleinere Fürsten für sich zu gewinnen und starb erst 1830, in Gotha, als Hofrat.

Bald nach dem Einsetzen der allgemeinen Verfolgung deutscher Geheimbünde brach in Paris die große Revolution aus; und so fehlte es nicht an Historienschreibern, die — wie gesagt — den törichten Professor Weishaupt in Ingolstadt zum Anstifter der größten europäischen Staatsumwälzung machten. Am weitesten ging darin der anonyme Verfasser des „Triumph der Philosophie", in seiner Tendenz die Verbrechen des französischen Königtums zu leugnen und die gesamte Aufklärung als eine Verschwörung gegen Thron und Altar darzustellen. Heute, wo man den Ausbruch der Revolution als eine notwendige Folge des Staatsbankerotts erkannt hat und in der Hinrichtung des Königs wie in der Absetzung Gottes nur begreifliche Nebenerscheinungen erblickt, mag man über eine solche Geschichtsklitterung lächeln; immerhin wäre es interessant, die Beziehungen

zwischen einzelnen Männern der Revolution und einzelnen Illuminaten genauer zu untersuchen. Sicher ist, daß Mauvillon ein sehr aktiver Illuminat war und daß Graf Mirabeau sich von ihm in die Geheimnisse des antijesuitischen Ordens hatte einführen lassen; Mauvillon war bekanntlich der Mitarbeiter Mirabeaus an dessen Büchern über die preußische Monarchie. Während die beiden Freunde zu Braunschweig an diesen Schriften arbeiteten, schrieb Mirabeau auch eine Apologie des Illuminatenordens und mag dessen Ideen wirklich unter den Freimaurerlogen Frankreichs, den Philalethen und anderen ohnehin radikaleren Gruppen verbreitet haben. Es mag auch wahr sein, daß schon vor der Revolution Abgesandte der Illuminaten in Pariser Logen gefeiert wurden, als frères allemands. Was aber weiter gefabelt wird über die Abhängigkeit Mirabeaus und des Herzogs von Orléans von den deutschen Illuminaten, das gehört ohne Zweifel dem kleinen Kulissentratsch der großen Revolution an.*) Geradezu albern ist es, aus der Tatsache, daß viele spätere Girondisten und Jakobiner vorher Freimaurer gewesen waren, den Schluß zu ziehen: die Revolution wäre ein Werk der deutschen Illuminaten gewesen; mit dem Rechte der gleichen Logik hat man ja auch behauptet, der Jakobinerklub sei wie alle Klubs eine englische Einrichtung gewesen (was ja nicht falsch war), die Erstürmung der Bastille also eine Schandtat der Engländer. In der Zeit der Reaktion, unter dem Direktorium, wurde ein solches Geschwätz gern angehört: daß nämlich die französische Revolution und besonders die Abschaffung der Religion nicht französischen Geistes sei, sondern von den Todfeinden Frankreichs eingeführt, einerlei, von den Deutschen oder von den Engländern. Die lächerlichsten Gründe wurden für die Behauptung angeschleppt, der Jakobinerklub sei nur ein Ableger des Illuminatenordens; so werde im Klub wie im Orden bei den Debatten um das Wort gebeten und das Wort erteilt. Auch der Anschluß der Festung Mainz wurde mit ähnlichen Beweisgründen auf den Zusammenhang zwischen Jakobinern und Illuminaten zurückgeführt. In Deutschland wie in Frankreich wurden solche Dinge behauptet und geglaubt. Die sie behaupteten und die sie glaubten, scheinen wirklich keine Ahnung davon gehabt zu haben, daß die Aufklärungsarbeit der Staatsrechtler und der Freidenker alle Schlagworte

*) Man muß sich daran erinnern, daß den reaktionären Parteien ein revoltierender Herzog oder Graf noch viel verhaßter war als selbst ein bürgerlicher Schreckensmann. Die Bosheit der royalistischen Soldschreiber machte den Herzog von Orléans zum Sohne eines Kutschers, den Grafen Mirabeau gar zum Sohne des leibhaftigen Satans. Ein Epigramm besagte:

„L'Eternel fatigué des crimes de ce monde
Et voulant le punir par un cruel fléau
Recueillit un instant sa sagesse profonde,
Puis dit à Lucifer: Engendre Mirabeau."

von Freiheit und Gleichheit, von Vernunftreligion, von Revolution zu einem Gemeingute der gebildeten Europäer gemacht hatte.

Zur Wortgeschichte noch einmal: daß in frühen Zeiten des Christentums alle Getauften „erleuchtet" hießen, illuminati, hatte mit dem Orden des Adam Weishaupt gar nichts zu tun; und daß es im 16. Jahrhundert in Spanien eine Sekte oder eine Gruppe der Alombrados gab, eine Gemeinschaft von Schwärmern, die hundert Jahre später in Nordfrankreich als „illuminés" wieder erschienen, mag der deutschen Bewegung allenfalls den Namen geliehen haben, aber keine Idee. Adam Weishaupt, der den jesuitisch-antijesuitischen Geheimbund der Illuminaten gründete, nicht viel anders wie wenn heutzutage ein aufgeregter Oberlehrer die Satzungen eines neuen Bezirksvereins entwirft, machte nur eine Zeitmode mit, die Mode der geheimen Gesellschaften. Er war weder ein hervorragender noch ein gefährlicher Mensch, weder ein Denker noch ein Organisator. Was ihm ganz unklar vorschwebte, was auszubauen ihm jede Fähigkeit mangelte, war aber doch nichts Geringes. Eben war der Jesuitenorden, nachdem seine Mitglieder schon aus Portugal, Spanien und Frankreich ausgetrieben worden waren, amtlich aufgehoben worden; die öffentliche Meinung und der europäische Klatsch sah in diesem Ereignisse die Folge einer Verschwörung, zu deren Zwecke Könige (Friedrich der Große), Minister (Choiseul) und Schriftsteller (Voltaire) den Geheimbund der Enzyklopädisten gestiftet hätten. Die öffentliche Meinung hatte ja auch im Jesuitenorden so einen übermächtigen Geheimbund erblickt, dessen Ansehen eben nur von einem anderen Geheimbunde gestürzt werden konnte. Der gleiche Mangel an Sinn für geschichtlich wirkende Kräfte, der in der Aufklärungszeit die alte Betrugshypothese wieder zu Ehren brachte, daß nämlich die drei Weltreligionen durch drei Betrüger erfunden worden wären, der gleiche Mangel oder die gleiche Beschränktheit erwartete von der Errichtung der Geheimbünde politische, ökonomische oder geistige Umwälzungen.

Was also dem Professor des Kirchenrechts zu Ingolstadt, dem ehrgeizigen Weishaupt, vorschwebte, wird wirklich der Plan gewesen sein: an die Stelle des Geheimbundes der Jesuiten, der die Völker zugunsten von Königen und Pfaffen verdummt hatte, einen neuen Geheimbund zu setzen, der die ausgezeichneten Mittel der Jesuiten zu entgegengesetzten Zielen anwandte. Nicht die Einrichtung der Freimaurer, sondern die meisterliche Organisation der Jesuiten war ursprünglich das Musterbild dieses Illuminatenordens. Der Stifter wollte als ein geheimer General über ein Heer von verdammten Seelen gebieten, die sich ihm, ohne ihn zu kennen, zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet hatten und zu jedem Opfer an Ehre, Gut und Blut bereit waren; und vor dem alten Grundsatze, den die

Jesuiten nicht etwa erfunden hatten, nicht zurückscheuten, daß der Zweck die Mittel heilige.

Trotz einer schier unübersehbaren Literatur über den Lärm ist es schwer, sich ein sicheres Urteil darüber zu bilden, wer bei diesem Handel der Führer war und wer der Angeführte: ob Spartacus (Weishaupt) den Philo (Knigge) foppte oder Philo den Spartacus, ob die Freimaurer sich bewußt oder unbewußt in die Dienste des antikirchlichen Bundes stellten.

Knigge, der ja aus der Menschenbeobachtung seine kleine Spezialität gemacht hatte, unterstützte die Sache Weishaupts nicht nur durch diesen politischen Zug; er arbeitete ja das System des Illuminatenordens erst aus, indem er es der Form der Freimaurer annäherte und unter mancherlei Brimborium den Eingeweihten von Stufe zu Stufe zu dem Radikalismus emporführte, der das Geheimnis der obersten Grade war. Zu politischem und religiösem Radikalismus. Schon auf einer mittleren Stufe erfuhr der Illuminat, daß die Moral die Kunst sei, im Mannesalter keine Fürsten zu brauchen. Daß Jesus Christus keine neue Religion gestiftet habe, sondern eben die Religion der Vernunft oder den Illuminatenorden. Später erfuhr der Jünger, daß es nicht auf eine unmittelbare Revolution in Deutschland ausgehe, sondern nur auf eine Wühlarbeit, welcher die größeren Revolutionen der Natur folgen würden. Nur die höchsten Spitzen des Ordens durften wissen, daß das letzte Ziel war: mit den positiven Religionen auch die Naturreligion als eine Erfindung herrschsüchtiger Menschen abzuschaffen. Solche Offenherzigkeiten finden sich fast niemals bei den Franzosen, die alle Schlagworte der großen Revolution geprägt haben; in Deutschland ging man wieder einmal theoretisch bis ans Ende, ohne praktisch auch nur anfangen zu können. So wurde der Illuminatenorden, obgleich ihm schon nach wenigen Jahren viele Fürsten der Geburt und des Geistes zugezählt wurden, zu einer Parodie des Pariser Vorbildes, das gewirkt hatte und weiter wirkte, ohne jemals als Geheimbund oder überhaupt als ein fester Bund bestanden zu haben.

Zehnter Abschnitt

Schulreformation

Für alle Richtungen, die man unter dem Begriffe des Rinascimento zusammenfassen kann, ist es von Bedeutung, daß die Universitäten des Abendlandes nicht national waren, daß sie alle international waren wie die Sprache des Unterrichts, wie die Kirche, die sich von Anfang an eine

Oberaufsicht über die Hochschulen anmaßte. Oder vielmehr: es war im Mittelalter selbstverständlich, daß der Papst auch die Entscheidung über die Gründung von Universitäten hätte. Überall, auch in Deutschland, wo ein Fürst die Errichtung einer Universität wünschte, suchte er vorher die Erlaubnis des Papstes nach; zum Kanzler der Universität wurde regelmäßig ein hoher Geistlicher ernannt; dafür galten die Rechte, die an die erworbenen Titel Baccalaureus, Lizentiat, Magister und Doktor gebunden waren, nicht für einen Staat allein, sondern für den gesamten Erdkreis, wie man sich schwülstig ausdrückte. Auch die Kaiser pflegten eine päpstliche Bulle zur Errichtung von Universitäten nachzusuchen; seltsamerweise auch der Herzog Albrecht, als er (1544) die „echt lutherische" Universität Königsberg einrichten wollte. Das Recht, zu den akademischen Graden zu promovieren, wurde besonders auf ein päpstliches Recht gestützt. Kein Wunder also, daß überall die theologische Fakultät einen Vorrang beanspruchte vor der zuerst ziemlich verachteten Artistenfakultät und vor den Juristen und Medizinern. Trotzdem stand es übel um die Sitten und die Disziplin der Studenten und Lehrer wie um das Leben in den Bursen. Der eigentliche Revolutionär in allen diesen Dingen war der fromme Ketzer Amos Comenius (eigentlich Komensky, ein Tscheche, geb. 1592, gest. 1670).

Comenius

Den richtigen Standpunkt zu des Comenius Schulreformation kann man erst gewinnen, wenn man ihn als Weltverbesserer kennen gelernt hat; gewiß, er war eine tief religiöse Natur, frömmer noch als Thomas More, der Verfasser der ersten modernen Utopie, und als der schwäbische Theologe Valentin Andreae, der im Anfangsjahre des Dreißigjährigen Krieges, in Comenius stark nachwirkend, seine kritische Utopie herausgegeben hatte, jedenfalls frömmer als Campanella, der Dichter des Sonnenstaats; es ist aber nicht zu übersehen, daß alle diese Utopisten im innersten Herzen weltlich, diesseitig gestimmt sein mußten, wenn ihnen daran lag, das irdische Leben der Menschen zu verbessern. Das Urbild aller Utopien, Platons Idealstaat, hatte auf streng christlicher Grundlage keinen Sinn mehr, weil doch alle irdische Ungerechtigkeit durch den Glauben an das Jenseits ausgeglichen wurde. Weltverbesserungspläne schicken sich eigentlich gar nicht für einen Christen, dem das Jenseits wichtiger ist als das kurze und flüchtige Erdendasein. Besonders zu bemerken ist aber, daß Comenius nicht katholisch war wie More, nicht protestantisch wie Andreae, sondern als Mährischer Bruder von Hause aus ein Ketzer, frei von jeder kirchlichen Einschränkung, religiös, doch ohne positives Bekenntnis. Sein Buch, das 1631 in tschechischer Sprache erschien, ist betitelt „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens", usw., usw. Es wäre eine besondere Aufgabe, den weit kürzeren zweiten Teil, das Paradies des Herzens,

daraufhin zu untersuchen, wie auch in dieser gottseligen Schilderung eines Gottesstaats ein Freidenker im Herzen, ein Kirchenfeind zu Worte kommt, der die Verfolgungen durch die Gegenreformation redlich verdient hatte. Geschrieben ist das ganze Buch übrigens unmittelbar nach der Schlacht am Weißen Berge, die allen Hoffnungen der Protestanten und der Freidenker ein Ende zu machen schien; und auch den edeln Comenius um Amt und Lebenssicherheit brachte; die Widmung an den Landeshauptmann von Mähren, einen starkgeistigen böhmischen Adeligen, ist vom Dezember 1623 datiert. Ich folge der deutschen Übersetzung, die Zdenko Baudnik (im Auftrage der Comenius-Gesellschaft 1908 bei Eugen Diederichs) herausgegeben hat.

Hier soll uns nur der erste Teil des viel zu wenig bekannten Buches beschäftigen, eine Satire von ungemeiner Kraft, die freilich durch ein immerwährendes „Allegorisieren" mitunter abgeschwächt wird. Auch wenn Comenius nicht in der merkwürdigen Selbstbiographie, die er als Greis von 77 Jahren unter dem Titel „Das Eine, was not tut" niederschrieb, auf das „Labyrinth der Welt" als auf den allgemeinen Hintergrund seiner eigenen Schicksale hingewiesen hätte, müßten wir erkennen, daß diese Satire ganz persönlichen Charakter besitzt; er hat sich da seinen Ekel vor dem Weltlauf vom Herzen geschrieben. Kulturgeschichtschreiber des Dreißigjährigen Kriegs täten gut daran, die Anklageschrift des Comenius ebenso ausgiebig zu benützen wie den lustigeren Abenteuerroman von Grimmelshausen. Ich will aber den Inhalt nur so weit wiedergeben, wie es für das Verständnis der Kapitel dienlich ist, die sich auf die Kirche beziehen.

Der Held der Erzählung, eben Comenius selbst, wird als ein Pilger eingeführt, der in dem Labyrinthe der Welt den Stand oder die Menschengruppe finden will, dem oder der er sich gesellen könnte. Als Führer bietet sich ihm dar Herr Überalldabei, der bei der Führung von der Verblendung unterstützt wird. Zweischneidig wie mancher andere Scherz der Satire sind diese Voraussetzungen: seine beiden Führer dienen einer Königin, die man Weisheit nennt, die aber eigentlich nur die Eitelkeit der Welt ist, sie lenken ihn zur Unterwerfung unter Vorurteil und Gewohnheit und setzen ihm eine fälschende Brille auf, deren Schädigungen er nur dadurch vermeidet, daß er an den Gläsern vorbeischielen kann. Der Pilger ist immer klüger als seine Führer. So betrachtet er den wahren Weltlauf ohne Humor, mit dem grimmigen Pessimismus Schopenhauers, so unchristlich wie möglich. Er sieht die neugeborenen Kinder in das Labyrinth der Welt eintreten, ohne zu wissen woher, ohne zu wissen, daß sie Menschen sind. Das Schicksal, das heidnische Fatum also, teilt die Lose aus. Der Pilger

blickt an den Gläsern seiner Brille vorbei und erkennt mit Entsetzen, daß die sogenannten Menschen Ungeheuer sind mit Schweinsrüsseln, Hundszähnen, Eselsohren, Basiliskenaugen, Fuchsschwänzen oder Wolfsklauen (man denkt an Ibsens letztes dramatisches Bekenntnis); sie reden aneinander vorbei oder heucheln voreinander. Der Tod wütet in ihren Reihen, doch keiner beachtet ihn.

Der Pilger beginnt seine Prüfung der verschiedenen Stände seltsamerweise mit dem Ehestande. Überall nur Geldheiraten. Das Glück der besten Ehen ist nur mittelmäßig, eine schlechte Ehe aber ein furchtbares Trauerspiel. Dazu das abscheuliche Gesetz der Unlösbarkeit der Ehe. Dennoch gerät der Pilger selbst ins Ehejoch, meint aber, daß auch seine gut geratene Ehe (Frau und Kinder starben dem Verfasser 1622 an der Pest) im süßen Kelch viel Bitterkeit enthalten habe.

In den Gewerben erkennt er bald den Unsinn, um der Notdurft des Leibes willen Gesundheit und Leben zu wagen; er will lieber geistigen Gewinn suchen, ein Gelehrter werden. Die Verblendung redet ihm zu und er ist bereit, sich der strengen Prüfung zu unterziehen, ohne die er nicht die Erlaubnis erhalten kann, die Straße der Gelehrten zu betreten. Die Prüfung erstreckt sich auf die Börse, das Gesäß, das Gehirn (das nach dem Nasenschleim beurteilt wird) und die Haut. Der Prüfung folgen schmerzhafte Amputationen oder Umformungen an Gliedern und Sinnesorganen; gelehrte Leute müssen ganz andere Hände, Augen, Ohren, Zungen und Gehirne haben als das gemeine Volk. Sehr boshaft sind die Bemerkungen über das Bücherwesen. Wer eine reichhaltige Bibliothek besitze, zähle zu den Gelehrten; und doch entstehe so manches Buch nur durch Umgießen aus einem Gefäße in ein anderes. Der Zank unter den Büchermenschen höre nicht auf. Das beobachtet der Pilger an den Lehrern der Philosophie, der Rhetorik, der Poesie und der Metaphysik. Noch schlimmer stehe es um die Historie, deren Vertreter durch gebogene Fernrohre nach rückwärts sehen, um die Alchimisten, die ihr Geld vertun, anstatt Gold zu machen, um die Ärzte und um die Juristen. Auch der Schwindel der Rosenkreuzer wird aufgedeckt. In seiner Verzweiflung wendet sich der Pilger dem Studium der verschiedenen Religionen zu.

Verträglichkeit findet er nur bei den Heiden. Auch der Islam, der einige vernünftige Grundsätze hat, stützt seinen Glauben auf das Schwert. Das Christentum gewinnt ihn zuerst durch seine innere Schönheit; da er jedoch die entsetzliche Sittenlosigkeit der Christen, die Blindheit, Ohnmacht, Geldgier und Genußsucht der christlichen Geistlichen wahrnimmt, sieht er auch da nur Lug und Trug. Diese Priester sind wie Sprachrohre, durch welche vortreffliche Dinge fließen, an denen selbst jedoch nichts haften

bleibt. „Sie tragen in der Linken das Gesetz, in der Rechten das Schwert, vorn die Schlüssel Petri und hinten den Judasbeutel." Die Ernennung zum geistlichen Amte erfolgt nicht nach Verdienst, sondern nach Abstammung, Verwandtschaft, Bezahlung und Gefälligkeit. Für den Probierstein des Glaubens gilt die Heilige Schrift; aber über diesen Probierstein ist soviel Zwietracht entstanden, daß man schon ernsthaft daran dachte, sich nicht weiter um ihn zu bekümmern. Es gibt da besonders eine sehr reiche Sekte, die lustiger ist als andere, die sich aber nur durch Steinigung und Verbrennung der Gegner und durch Bestechung der Freunde behauptet. Die wahren Christen (natürlich die Mährischen Brüder) lernt der Pilger vorläufig gar nicht kennen; erst im zweiten Teile, da er das Paradies des Herzens gefunden hat und wiedergeboren wird, erblickt er in Jesus Christus seinen fast menschlichen, dem menschlichen Auge noch erträglichen Führer, der ihn darüber belehrt, daß man sich um kirchliche Gebräuche nicht kümmern müsse und sich getrost einen Ketzer nennen lassen dürfe.

Im Labyrinthe der Welt beobachtet der Pilger weiter die Mißbräuche des Rechts und die Bestechlichkeit der Richter; deren Namen sagen genug: Atheus, Streitlieb, Paßnichtauf, Habeinenvetter, Füllsack, Forschnichtviel, Taugenichts, Habnichtzeit, Schlendrian. Die feilen Rechtsanwälte heißen: Plappermaul, Augendiener, Rechtsverdreher, Prozeßverschlepper. Von den Fürsten sind die unumschränkten noch schlimmer als diejenigen, die sich eines Ratgebers bedienen; die Sprachrohre, die von den Ratgebern und vom Volke zum Fürsten führen, sind durchlöchert, so daß man einander nicht versteht.

Die Unordnung der Welt wird durch den Soldatenstand nur noch vermehrt; die Soldaten verkaufen ihre Haut für Geld; sie werden zum Morden abgerichtet, doch nicht gegen reißende Tiere, sondern gegen ihre Mitmenschen. Und mit Hilfe dieser Soldaten schlichten die Fürsten ihre Händel. „Welch eine Barbarei, welch eine Bestialität." Die Adeligen haben die Freiheit zu schwelgen, die Bauern zu knechten und unzüchtiges Zeug zu schwatzen; der neue Adel, der seine Vorrechte der Feder verdankt oder seiner Börse, treibt es nicht anders. Es gibt auch einen Stand der Zeitungsschreiber, ein notwendiges Übel; diese Leute machen der Welt nur blauen Dunst vor.

Fortuna verteilt nach dem Willen des Zufalls ihre Gaben; doch auch ihre Günstlinge sind nicht zu beneiden, nicht die Reichen, nicht die Mächtigen; auch der Ruhm ist nur ein glänzendes Elend und seine Kandidaten machen sich gar kein Gewissen daraus, ihre Namen durch Ruchlosigkeiten aller Art auf die Nachwelt zu bringen. So steigert sich im Pilger die Unzufriedenheit mit dem Menschenschicksal bis zu völliger Weltver-

achtung. Die das Leben begehrenswert finden, müssen entweder Narren oder Lügner sein. Er wird endlich zur Verantwortung auf die Burg der Königin gebracht, auf die Burg der Weisheit; da soll er das geheime Getriebe der Verwaltung kennen lernen. Er erfährt, daß immer nur die Namen geändert werden, nicht die Sachen; die Laster bleiben unter neuen Bezeichnungen. Suff heißt jetzt Heiterkeit, Geiz Sparsamkeit, Wucher Zins, Lüsternheit Liebe, Hoffart Würde usw. Bittgesuche aller Stände werden der Weisheit vorgetragen und mit Berufung auf die Staatsräson abgelehnt. Der König Salomon, auf Besuch bei der Weisheit, kommt zu der Einsicht, daß alles eitel sei, und enthüllt das Geheimnis, daß die sogenannte Weisheit ein geschminktes, aussätziges Frauenzimmer ist. Dann aber läßt er sich von der Wollust überlisten und sein ganzes Gefolge wird gefangen und ermordet. Der Pilger wirft die Brille der Verblendung von sich und sehnt sich hinaus aus dem Labyrinthe der Welt. „Oh, wäre ich doch nie geboren, nie durch die Pforte des Lebens gegangen. O Gott — wofern es einen Gott gibt — erbarme dich meines Elends."

Basedow

Auf dieser Grundlage begann Comenius die Revolutionierung der Jugenderziehung; in Frankreich folgte ihm (unmittelbar beeinflußt von Locke) Jean Jaques Rousseau, bei uns der noch viel fragwürdigere, starke Basedow. Um das Jahr 1775, als der junge Goethe, der Führer der rebellischen Jugend Deutschlands, bereits die erste Fassung seines Faust niedergeschrieben hatte, war diesseits des Rheins von keiner Unternehmung so viel die Rede wie von dem Philanthropin in Dessau; man erwartete von dieser einfachen Schule wieder einmal die Erneuerung der Menschheit, wie einige Jahrhunderte vorher von dem Rinascimento der römischen Klassiker, wie zwanzig Jahre später von der großen Revolution. Die Philanthropine sollten, nach der Musteranstalt in Dessau, die Kinder besser als bisher für die Bestimmung des Menschen ausbilden. Das Schlagwort „Bestimmung des Menschen" ist zu hohen Ehren gekommen und bis heute erhalten geblieben, trotz des in ihm versteckten Aberglaubens. Der Ausdruck Philanthropin, damals im Munde aller Weltverbesserer, ist bald zum Spottnamen geworden; zur Zeit der Blüte schien die Bezeichnung so wichtig, daß Semler gelehrte Mühe anwandte, sie durch die verbesserte Bezeichnung Philanthropium zu ersetzen. Wenige Jahrzehnte später verzichtete Campe darauf, eine Verdeutschung zu versuchen, weil es keine Philanthropinen mehr gab. „Man könnte sonst Menschenschule dafür vorschlagen." Aber noch Schlosser, in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts, urteilt über den Begründer der Philanthropine mit einer Erbitterung, die man gewöhnlich nur für lebendige Gegner übrig hat. „Basedow war zum Umstürzen, zum Stürmen, zum Lärmen, zur Aufregung

und zur Erweckung eines halb rohen, halb sentimentalen Volks der passende Mann, es ist aber unbegreiflich und jedermann erstaunte auch darüber, sobald die ersten Anfälle des Erziehungsfiebers vorüber waren, wie man glauben konnte, daß ein Mann, wie er, imstande sein werde, eine neue moralische Erziehung zu begründen. Lieset man von seinem täglichen Leben, von seiner Streitsucht, seiner steten Trunkenheit, seinem Betragen gegen seine sentimentale Frau; hört man seine besten Freunde über das Aussehen seiner Person und seines Aufzugs, so wird man glauben, eher einen englischen Polizeibericht über einen der betrunkenen Irländer zu lesen, die jeden Morgen in London vor den Friedensrichter geführt werden, als die Schilderung des berühmten Gründers der neuen Erziehung." Und Schlosser glaubt an Rousseaus Lebenswandel und an die „schauderhafte" Laufbahn von Mirabeau und Marat erinnern zu müssen zum Erweise des Satzes, daß keine radikale Reform durch unmoralische Werkzeuge ausgeführt werden kann.

Für die Lösung der Frage, wie eine so unsaubere Persönlichkeit eine solche Begeisterung wecken konnte, besitzen wir glücklicherweise eine Zeichnung Basedows, mit Meisterstrichen von Goethe selbst hingeworfen. Im 14. Buche von Dichtung und Wahrheit, wo er, das Weltkind in der Mitte, den Propheten rechts und den Propheten links schildert, den frommen Lavater und den gottlosen Basedow, seine beiden Reisegenossen. „Einen entschiedeneren Kontrast konnte man nicht sehen als diese beiden Männer ... Lavaters Auge klar und fromm, unter sehr breiten Augenlidern, Basedows aber tief im Kopfe, klein, schwarz unter struppigen Augenbrauen hervorblickend, dahingegen Lavaters Stirnknochen von den sanftesten braunen Haarbogen eingefaßt erschien. Basedows heftige rauhe Stimme, seine schnellen und scharfen Äußerungen, ein gewisses höhnisches Lachen, ein schnelles Herumwerfen des Gesprächs, und was ihn sonst noch bezeichnen mochte, alles war den Eigenschaften und dem Betragen entgegengesetzt, durch die uns Lavater verwöhnt hatte." Mit Basedows Plänen konnte sich Goethe nicht befreunden, ja sich nicht einmal seine Absichten deutlich machen; sehr fein tadelte er an dem „Elementarwerke", daß es der sinnlich-methodischen Vorzüge ermangelte, die man dem Comenius zuerkennen müßte. „Viel wunderbarer jedoch und schwerer zu begreifen als seine Lehre war Basedows Betragen. Er hatte bei dieser Reise die Absicht, das Publikum durch seine Persönlichkeit für sein philanthropinisches Unternehmen zu gewinnen, und zwar nicht etwa die Gemüter, sondern geradezu die Beutel aufzuschließen. Er wußte von seinem Vorhaben groß und überzeugend zu sprechen, und jedermann gab ihm gern zu, was er behauptete. Aber auf die unbegreiflichste Weise verletzte er

die Gemüter der Menschen, denen er eine Beisteuer abgewinnen wollte, ja er beleidigte sie ohne Not, indem er seine Meinungen und Grillen über religiöse Gegenstände nicht zurückhalten konnte; ... er fühlte den unruhigsten Kitzel, alles zu verneuen und sowohl die Glaubenslehren als die äußern kirchlichen Handlungen nach eigenen einmal gefaßten Grillen umzuwandeln. Am unbarmherzigsten jedoch und am unvorsichtigsten verfuhr er mit denjenigen Vorstellungen, die sich nicht unmittelbar aus der Bibel, sondern von ihrer Auslegung herschreiben, mit jenen Ausdrücken, philosophischen Kunstworten oder sinnlichen Gleichnissen, womit die Kirchenväter und Konzilien sich das Unaussprechliche zu verdeutlichen und die Ketzer zu bestreiten gesucht haben. Auf eine harte und unverantwortliche Weise erklärte er sich vor jedermann als den abgesagtesten Feind der Dreieinigkeit und konnte gar nicht fertig werden, gegen dies allgemein zugestandene Geheimnis zu argumentieren. Auch ich hatte im Privatgespräch von dieser Unterhaltung sehr viel zu leiden und mußte mir die Hypostasis und Usia sowie das Prosopon immer wieder vorführen lassen. Dagegen griff ich zu den Waffen der Paradoxie, überflügelte seine Meinungen und wagte, das Verwegne mit Verwegnerem zu bekämpfen." Weiter wird von Basedow berichtet, wie er sein Äußeres vernachlässigte, durch ununterbrochenes Rauchen von schlechtem Tabak lästig fiel und besonders durch das Anzünden der Pfeife mit einem „Stinkschwamm" die Luft verpestete. „Ruhen konnte er niemand sehen; durch grinsenden Spott mit heiserer Stimme reizte er auf, durch eine überraschende Frage setzte er in Verlegenheit und lachte bitter, wenn er seinen Zweck erreicht hatte, war es aber wohl zufrieden, wenn man, schnell gefaßt, ihm etwas dagegen abgab." Die Arbeitsweise Basedows erscheint abstoßend genug; er legte sich nie zu Bette, diktierte unaufhörlich, warf sich nur manchmal auf sein Lager, um nach kurzem Schlummer, halb erwacht, seinen Gedanken wieder freien Lauf zu geben, das alles in einem dichtverschlossenen, von Tabak und Stinkschwamm unbehaglichen Zimmer. Als er, vom socinianischen Geiste getrieben, wieder einmal die ganze Gesellschaft höchst lästerlich geärgert hatte, rächte Goethe den gekränkten Lavater durch einen Geniestreich. Er läßt den Kutscher bei einem Wirtshause, wo Basedow einkehren wollte, nicht halten. Basedow gerät in Wut. Da ruft Goethe: „Vater (Basedow war damals just doppelt so alt wie Goethe), seid ruhig! Ihr habt mir großen Dank zu sagen. Glücklicherweise saht Ihr das Bierzeichen nicht! Es ist aus zwei verschränkten Triangeln zusammengesetzt. Nun werdet Ihr über einen Triangel (das Dreieck ist Zeichen der Dreieinigkeit) gewöhnlich schon toll; wären Euch die beiden zu Gesicht gekommen, man hätte Euch müssen an Ketten legen." Zu den

Ketzereien Basedows gehörte es auch, daß er die Taufe einen veralteten Gebrauch nannte.

Das Philanthropin

„Es wäre ganz unverständlich, wie ein Mann mit so vielen abstoßenden Eigenschaften, ein heftiger Trunkenbold, der die Kinder niemals zu fesseln vermochte, doch eine Zeitlang für den Messias der Schule gehalten werden konnte, es wäre unbegreiflich, wenn nicht die Sehnsucht nach einem solchen Messias die öffentliche Meinung gelenkt hätte. Basedows Geheimnis war, daß er mit den Ideen Rousseaus praktischen Ernst zu machen suchte. Voltaire und sein Kreis hatten alle Kraft des Verstandes und des Witzes daran gewandt, die höhere Gesellschaft an die geistige Revolution zu gewöhnen, die nach den Lehren der Engländer Staat und Kirche aus mittelalterlichen Fesseln befreien sollte; mit geringerem Verstande und viel geringerem Witze, aber mit der Eindringlichkeit eines glühenden Herzens hatte Rousseau für das ganze Volk eine Befreiung der Persönlichkeit gepredigt, auch eine Befreiung des Kindes, und damit auf Eltern und Erzieher in ungeheurer Weise gewirkt. Die Revolution der Persönlichkeit lag seit Rousseaus „Emile" in der Luft, besonders auch in Deutschland; Goethe und Kant waren seine Schüler, aber auch die Weltverbesserer, edle und unedle Lehrer, die die Knaben und Mädchen aus dem Elend der damaligen Schule retten wollten. Freiheit war die Losung. Befreiung aus der Prügelschule, Befreiung aus der einengenden Kleidertracht, vor allem aber Befreiung aus der alten Methode, die lateinische Grammatik und Bibelsprüche mit Stock und Rute einbläute. Die Stimmung, die dem Philanthropin von den besten Köpfen Deutschlands entgegengebracht wurde, läßt sich vielleicht am ehesten erkennen aus einer Erklärung Kants, die dieser einsame Denker, nur vier Jahre vor dem Erscheinen seiner Vernunftkritik, in die Königsberger Zeitung einrücken ließ, unter der feierlichen Überschrift „An das gemeine Wesen". Kant fordert da zu einer Geldsammlung für das Philantropin auf, das freilich inzwischen unter die Leitung Campes gekommen war, mit Ausdrücken einer unkritischen Begeisterung, die man einem Kant nicht leicht zutrauen würde.

Kant

Die Erziehungsanstalten in den gesitteten Ländern von Europa seien insgesamt im ersten Zuschnitt verdorben, weil alles darin der Natur entgegen arbeite; wir tierischen Geschöpfe werden nur durch Ausbildung zu Menschen gemacht; wir würden in kurzem ganz andere Menschen um uns sehen, wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwang käme, die weislich aus der Natur selbst gezogen und nicht von der alten Gewohnheit roher und unerfahrener Zeitalter sklavisch nachgeahmt worden. „Es ist aber vergeblich, dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten. Sie müssen umgeschaffen

werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll; weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung annehmen müssen. Nicht eine langsame Reform, sondern eine schnelle Revolution kann dieses bewirken." Eine solche Musteranstalt bestehe bereits im Philanthropin von Dessau; nur aus der allgemeinen Tadelsucht und dem sich auf seinem Miste verteidigenden alten Herkommen seien die Schmähschriften gegen diese Anstalt zu erklären. Niemand könne sein Geld besser anwenden als durch Unterstützung des Philanthropins; da die Regierungen jetziger Zeit zu Schulverbesserungen kein Geld zu haben scheinen, so wird es doch endlich auf bemittelte Privatpersonen ankommen, diese so wichtige allgemeine Angelegenheit zu fördern.

Der Briefwechsel zwischen Kant und Campe (1777) bezeugt weiter, wie treu der Philosoph der Idee des Philanthropins geblieben ist. Da Campe meldet, daß er, in seiner Notlage, die Anstalt ihrem Schicksal überlassen muß, schreibt ihm Kant (31. Oktober): „Welche Vorstellung muß man sich von der menschlichen Natur oder vielmehr von der äußersten Verwahrlosung derselben machen, wenn das Publikum unserer Zeit es mit Gleichgültigkeit ansehen kann, daß ihm zum Besten vereinigte Männer unter der Last der Arbeiten aus Mangel der Unterstützung erliegen müssen?" Tragisch wirkt diese Sorge des gütigen Kant, wenn wir beachten, daß er wenige Wochen früher melden muß: „er habe einen Beitrag für die philanthropinischen Blätter noch nicht geliefert, weil alle seine ‚Nebenstunden' durch eine größere Arbeit in Anspruch genommen seien," durch die Vernunftkritik nämlich. Und damit der Humor nicht ganz fehle: da der unermüdliche und liebenswürdige Wolke an die Stelle von Campe getreten ist, faßt Kant neues Vertrauen zu der Schulreform, „deren Idee allein das Herz aufschwellen macht," und verschafft dem Philanthropin mit allen Mitteln eines literarischen Diplomaten die Hilfe der Königsberger Zeitung; deren Redakteur, ein Hofprediger, Gegner der ganzen Richtung, wird sehr schlau zum Freunde gemacht, indem Kant ihn zum Präsidenten des Königsberger Zweigvereins der Schulreform — so würde man heute sagen — ernennen läßt.

War Campe der gründlichere, Wolke der hinreißendere Vertreter der Sache, so war doch Basedow derjenige, dem trotz aller Untugenden und Albernheiten das Verdienst gebührt, den von Rousseau gewiesenen Weg zuerst gebahnt zu haben. Als ein skrupelloser Geschäftsmann, mit der häßlichsten Reklame, wie ein Charlatan, hat er den Weg eben doch gebahnt. Johann Bernhard Basedow (ursprünglich: Bassedau) wurde 1723 zu Hamburg geboren, als der Sohn eines Perückenmachers, kam nach allerlei

Basedow

Jugendstreichen auf das Gymnasium seiner Vaterstadt; Reimarus war einer seiner Lehrer; es ist nicht unwahrscheinlich, daß Basedow unter dem Einflusse dieses Lehrers zu einem Feinde aller positiven Religionen sich entwickelte. Schon als Moralprofessor einer Ritterakademie im Holsteinischen zog er sich durch zwei Bücher über die Vernunftreligion Verfolgungen zu; auch der Hauptpastor Göze gehörte zu seinen Gegnern. Seit seinem vierzigsten Jahre schleuderte Basedow Streitschriften hinaus, die — und das unterscheidet ihn von seinen späteren Mitarbeitern — in engem Zusammenhange die Forderung einer Vernunftreligion und einer entschiedenen Schulreform aufstellten; bereits als junger Hofmeister hatte er an einem Zögling das Experiment gemacht: den Sprachunterricht gegen alles Herkommen ohne Grammatik zu treiben, zuerst lateinisch zu sprechen und nachher römische Klassiker zu lesen. Durch Behrisch, den älteren Freund Goethes aus dessen Leipziger Studentenzeit, wurde Basedow an den wohlmeinenden Fürsten von Dessau empfohlen; in Dessau fand er 1771 eine Anstellung, einen auskömmlichen Gehalt und reiche Unterstützung für die Pläne, zu denen sich jetzt seine religiösen und pädagogischen Ketzereien verdichteten. Er gab zuerst, als Einleitung, ein „Methodenbuch für Väter und Mütter“ (1770) heraus, bald darauf das groß angelegte „Elementarwerk“ für die Kinder selbst. Nach mehr als hundert Jahren ein neuer Orbis pictus, dem freilich wieder der tiefe Ernst des Weltbuches von Comenius fehlte; aber die Forderungen der Zeit wurden befriedigt: die Kinder sollten den Unterricht als ein Vergnügen empfinden, sollten mit dem Staatsleben und mit dem Handelsverkehr vertraut gemacht und sollten vor allem in der natürlichen Religion unterrichtet werden. Die Musterschule zu der Theorie des Elementarwerks war das Philanthropin, das am 27. Dezember 1774, dem Geburtstage des fünfjährigen Erbprinzen, eröffnet wurde. Man ging nicht ohne Rücksicht vor; so wurden die positiven Religionen nicht aus dem Schulunterrichte verbannt, sondern die allgemein christliche Privaterbauung der Kinder, so ungefähr ein deistischer Gottesdienst, der Zukunft vorbehalten. In dieser Liturgie werde mit keinem Worte und keiner Tat etwas geschehen, was nicht von jedem Gottesverehrer — er sei Christ, Jude, Mohammedaner oder Deist — gebilligt werden müßte; die Einrichtung hat eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem Gottesdienste der Theophilanthropen, die zwanzig Jahre später den Kult des höchsten Wesens vor der Reaktion des Direktoriums zu retten suchten; kein Wunder, daß an den Sammlungen für das Philanthropin sich auch Freimaurer und Juden lebhaft beteiligten. Die Geistlichkeit nahm Anstoß nicht nur an dem freireligiösen Programm, auch die geschlechtliche Aufklärung, die zu den Lehrgegenständen der Schule gehörte,

war ihr zuwider. Ich muß aber feststellen, daß die Behandlung des schwierigen Stoffes nur in der Theorie des Elementarwerks die Prüderie — der damaligen Zeit und der Gegenwart — verletzt, daß jedoch die Praxis in Wolkes Schulstunden einen durchaus erfreulichen Eindruck macht. Das Lachen wurde nicht geduldet. Das Bild einer schwangeren Frau wurde vorgezeigt, ihr Mann hielt sie bei der Hand; nebenan auf einem Tischchen zwei verschiedene Mützen, je nachdem ein Knabe oder ein Mädchen auf die Welt käme. Die Moral: „Bedenkt einmal, was eure Mutter für euch ausgestanden hat!" Bei dem Vorgang des Zeugens hielt sich die Schule nicht auf.

Recht hübsch im Sinne des Deismus ist eine Art Feier ausgedacht, die ungefähr der christlichen Konfirmation entsprechen sollte: die Feier der Entdeckung des Gottesbegriffs, mit realen Kuchen und einer symbolischen Verbrennung der Rute. Unter der — kaum jemals zutreffenden — Voraussetzung, daß das Kind bisher das Wort Gott noch niemals gehört habe, wird es einige Tage lang in einem verdunkelten Zimmer festgehalten und dann am Tage der Feier plötzlich in den Glanz der Natur und der Sonne hinausgeführt, um ein für allemal zu erfahren, der liebe Gott sei der Schöpfer aller Dinge. Deismus, geschlechtliche Aufklärung und entsetzlich viel Moral finden sich auch in den geistlichen Liedern, die Basedow für seine Schüler geschrieben hat.

Es lag wahrscheinlich doch an dem unerfreulichen Wesen Basedows, daß der Erfolg der Schule dem Aufsehen nicht entsprach, das das Elementarwerk gemacht hatte. Das Philanthropin begann mit 13 Zöglingen und deren Zahl war nach drei Jahren erst auf 33 gestiegen. Es konnte sich geschäftlich nicht halten. Die bedeutenden Pädagogen, die aus dem Philanthropin hervorgingen, fanden anderswo Raum für ihre Wirksamkeit und hüteten sich, die Freidenkerei in den Vordergrund zu stellen. Campe verließ Dessau 1777, Salzmann 1784. Basedow blieb sich selber treu. Mit Wolke entzweit, sicherlich auf ihn eifersüchtig, zog er sich vom Philanthropin zurück, blieb aber in Dessau, wo er durch seine Trunksucht und durch immer neue theologische Ketzereien groß Ärgernis erregte. In den letzten Jahren verbrachte er die Sommermonate zu Magdeburg, als Lehrer an einer Mädchenschule. Hier starb er 1790 an einem Blutsturz. Nach seinem letzten Willen sollte seine Leiche seziert werden, zum Besten seiner Mitmenschen.

Campes Robinson

Die Wolke,*) Campe, Salzmann, die sich an Basedow angeschlossen hatten, aber eigentlich unmittelbare Schüler von Rousseau waren, traten

*) Christian Heinrich Wolke (1741—1825), der beste Mitarbeiter Basedows, war tapfer als Erzieher zur Toleranz, zur Nachfolge des „Menschenfreundes" Jesus; bedeutend nur als Vorgänger Pestalozzis.

— wie gesagt — mit der Verkündigung einer konfessionslosen Vernunftreligion nicht lärmend hervor, aber auch sie waren weniger religiös als Rousseau selbst. Sie alle schrieben, mit geringer Sprachkraft und ohne dichterisches Talent, moralische Kinderbücher. Auf eines von ihnen muß auch an dieser Stelle hingezeigt werden, auf Campes Robinson Crusoe. Es ist ja ganz richtig, daß Campe — übrigens immer noch nicht genug geschätzt und nie hoch genug zu schätzen als geschmackvoller und besonnener Sprachreiniger — das hübsche Buch Defoes durch endlose Moralpauken und einen abstoßenden Kultus der Nützlichkeit vielfach verderbt hat, daß der ungeheure Erfolg des Robinson den literarischen Geschmack der Kinder schädigen mußte, es ist aber auch nicht zu übersehen, daß die Verdrängung der biblischen Geschichten durch den Robinson, worauf schon Schlosser hingewiesen hat, der Weltanschauung des neuen Geschlechts eine neue Unterlage gab; ich glaube nicht zu weit zu gehen, wenn ich zum Vergleiche das Rinascimento heranziehe, das die Fabeln der Bibel und der Kirchenväter in einer großen Revolution durch die Fabeln der römischen Klassiker ersetzte und so nach kurzer Zeit die heitere Dichtkunst des Ariosto ermöglichte. Nicht nur durch Basedow, der ihm widerwärtig war, durch Salzmann, den er schätzte, und durch Rousseau selbst, den er im „Werther" nachahmte, ist eine Verbindung hergestellt zwischen Goethe und dem Jahrhundert des Kindes, das für Deutschland bereits mit der Gründung des Philanthropins beginnt.

Jahrhundert des Kindes

Für Kinder ist das ganze „Elementarwerk" geschrieben. Es klingt wie eine Predigt für Kinder. Nicht viel ernsthafter ist der Beweis für das Dasein eines unsichtbaren, verständigen, mächtigen und gütigen Urhebers der Natur, der GOtt genannt wird, doch so, daß mit Hilfe der Buchdruckerkunst angedeutet wird, auf den gestammelten Namen Gottes komme es gar nicht an. „Ich will die erste Ursache der Welt — GOtt — nennen." Ein unvergleichbares, unbegreifliches, einziges Wesen, von welchem nachher dennoch eine Menge Eigenschaften aus dem christlichen Katechismus abgeschrieben werden. Auch daß die Seele unsterblich sei. Um so freier sind die kleinen Abschnitte über die verschiedenen Sekten oder über die positiven Religionen. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß die einzelnen Offenbarungen Fabeln seien; aber ein bißchen vergleichende Religionsgeschichte wird doch in einem Tone vorgetragen, in welchem etwa ein moderner Kritiker die Legende von den römischen Königen erzählen könnte. So wird die jüdische und auch die christliche Glaubenslehre den Kindern mitgeteilt. Als unter den ersten Christen heftige Streitigkeiten entstunden über die Person Jesu, über den Heiligen Geist usw. „da nannten sich die streitenden Parteien einander Ketzer, mit

großem gegenseitigen Widerwillen". Ohne Witz und ohne sichtbare Bosheit wird das Christentum neben die anderen Religionen gestellt, nur daß etwa darauf hingewiesen wird, daß man von uns aus Missionare in heidnische und mohammedanische Länder schicke, Missionare des Heidentums und des Islams aber bei uns nicht dulde. Der Islam wird um seiner Toleranz willen gerühmt; ganz deutlich wird in einem Nachwort (das aber nur für Erwachsene bestimmt ist) zu verstehen gegeben, daß die im Philanthropin zu lehrende Religion der Alethinier oder Wahrheitsfreunde ungefähr die gleiche sei wie die Religion der einstigen Collegianten in Holland, der Freidenker, in deren Kreise sich Spinoza behaglich gefühlt hatte, der Collegianten, die an die hundertfünfzig Jahre vor Basedow Ernst gemacht hatten mit dem, was man dem ganzen Protestantismus so gern nachrühmen möchte: dem Individualismus, der auf kein Glaubensbekenntnis und auf keine symbolischen Bücher verpflichtet und jedem Bruder die freie Mitteilung seiner Meinung gestattet.

Der Begründer des Philanthropins, der „Gründer" der Rousseauschen Pädagogik in Deutschland, der Trunkenbold Basedow, war selbst der Karikatur so nahe, daß es bedenklich scheint, in Bahrdt auch noch eine Karikatur der Karikatur darzustellen. Bahrdt war dem Dessauer ähnlich, auch wo er ihn nicht nachahmte; aber Basedow war immerhin der weitaus ehrlichere Mensch.

Bahrdt

Da gibt es kaum ein Blatt aus der Geschichte der deutschen Literatur im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, auf welchem uns der Name Karl Friedrich Bahrdt nicht begegnen könnte; der junge Goethe verulkte scheinbar sehr harmlos, in Wahrheit vernichtend, der Sprecher eines neuen Geschlechts, die aufklärerische Bibelübersetzung Bahrdts, der ebenso beschränkte wie charaktervolle Hauptpastor Göze, das letzte Opfer von Lessings Geisteskraft, war auch Bahrdts Gegner, und noch Kotzebue erregte nicht geringen Skandal mit seinem Pamphlet „Bahrdt mit der eisernen Stirn". Wir können heute kaum begreifen, was diesen kleinen und recht unsauberen Freidenker eine so bedeutende Rolle unter seinen Zeitgenossen spielen ließ. Er zeichnete sich als Gelehrter weder durch Wissen noch durch Scharfsinn aus, als Freidenker weder durch Neuheit noch durch Tapferkeit; die erwähnte Bibelübersetzung ist nur um einige Jahrzehnte jünger als die Wertheimer, also der uns noch erträglichen Sprache näher, aber ebenso unerträglich durch ihren Rationalismus. Auch der ganze Mensch Bahrdt wäre an sich kaum unserer Aufmerksamkeit würdig: ein wertloser protestantischer Geistlicher, der rein zufällig auf die Bahn einer seichten Aufklärung gelockt wird (durch oft berechtigte, oft unberechtigte Angriffe seiner Amtsbrüder, durch die Ansprüche, die seine Bedürfnisse nach Wein

und Weibern an seinen Beutel stellten), der dann mit einer Unüberlegtheit, die irrtümlich für Mut gehalten wird, seine aufklärerischen Bücher in die Welt wirft wie vorher seine rechtgläubigen Salbadereien, eigentlich in den Fragen des Glaubens wie des Berufs ein Lümpchen, im Grunde ein Lebensgenießer, der es gar nicht ahnte, wie wenig ihm zu einem vollendeten Lumpen fehlte. Aber dieser Mensch hat in seiner vierbändigen Selbstbiographie („Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale", 1790) ein so naturalistisches Bild seiner Erziehung zur Freidenkerei gegeben, dazu ein ebenso unfreiwillig getreues Bild seiner Teilnahme an der freidenkerischen Pädagogik Basedows, daß wir unmöglich auf die Benützung dieses Quellenbuches verzichten können. Die Selbstbiographie ist übrigens noch lustiger zu lesen als etwa ein so berühmter Roman wie der Sebaldus Nothanker von Nicolai, die aufklärerisch tendenziöse Unterhaltungsschrift von 1773, mit der schon Gervinus die Bekenntnisse Bahrdts zusammengestellt hat; Bahrdt ist noch weniger Künstler, ist ein noch schlechterer Schriftsteller als Nicolai, doch es hat einen eigenen Reiz, so einen Diener am Worte in puris naturalibus zu erblicken: auf der Schule, auf der Kanzel, auf dem Katheder, nicht zuletzt im Ehebett und in anderen Betten; es ist ein ähnlicher Reiz, wie er von den Konfessionen Rousseaus ausgeht, nur daß Rousseau ein Genie war, Bahrdt ein Dutzendmensch.

Bahrdt (geb. 1741, gest. 1792) hatte also die Absicht, die innere Geschichte seiner geistigen Befreiung zu schreiben; es ist kaum sein Verdienst, daß dabei der typische Verlauf herauskam: wie ein protestantischer Geistlicher seine Rechtgläubigkeit verliert. Vielleicht hätte sich Bahrdt (er verrät das selbst) gar nicht zu seinen Ketzereien bekannt und hätte sein Pastorendasein mit schlechtem Gewissen weitergeführt, wenn er nicht frühzeitig von eifrigen Konsistorien verfolgt worden wäre; wohlgemerkt, nicht wegen eines Zweifels oder einer Ketzerei, sondern einfach darum, weil er aus seiner ersten Stellung, in Leipzig, wegen eines schmutzigen Handels mit einem Frauenzimmer, fortgejagt worden war. Die ihn diese Jugendsünde immer wieder büßen ließen, waren orthodoxe Geistliche einer positiven Religion; und so gewöhnte er sich daran, noch bevor er ein Zweifler wurde, diese Leute als seine Feinde anzusehen. „Hätte man mich in Ruhe gelassen und nicht durch stetes Hetzen und Verleumden mich genötigt, so lange ohne Pension zu leben und, bei dem Gefühle meines Werts und meiner Talente, die armseligsten Ignoranten in fetten Pfründen zu sehen, indes ich mit Armut und Sorgen kämpfen mußte, — so wäre ich vielleicht nie der Gegner der positiven Religion geworden, der ich ward und bin" (II, S. 53).

Jeder Leser mag aus dieser Stelle allein den richtigen Eindruck gewinnen, daß wir es bei Bahrdt wahrlich nicht mit einem ernsthaften

Bekenner oder Märtyrer zu tun haben, vielmehr mit einem der Mitläufer, ja sogar mit einem der Mitläufer, die erst durch unregelmäßige Lebensführung, was man dann sittliche Minderwertigkeit nennt, aus der Bahn gerissen worden sind.

Als Bahrdt (1766) in Erfurt einen neuen Wirkungskreis fand, war er noch so rechtgläubig, daß er fast ohne Anstoß über christliche Dogmatik lesen konnte; es kam ihm noch gar nicht in den Sinn, an solchen Lehrsätzen zu zweifeln wie dem der Dreieinigkeit oder dem der Erlösung. Ich täusche mich kaum in der Annahme, daß Bahrdt damals schon bereit war, als rationalistischer, freidenkerischer oder ketzerischer Theologe eine dankbare Rolle zu spielen, daß er aber damals die neuen Gedanken, die er gern verbreitet hätte, die Schriften also von Teller und Semler, gar nicht recht kannte; er besaß (um das Wort von Schiller anzuwenden) ein kurzes Gedärm und konnte die Lehren der Aufklärung nicht lange bei sich behalten, nachdem er sie endlich aufgenommen hatte. Es ging ihm schließlich in der Freidenkerei wie in der Ehe: er ging beflissen darauf aus, eine reiche Frau zu finden — mit immer weitergehendem Verzicht auf sonstige Vorzüge —, und als Gott den Schaden besah, hatte der leichtsinnige, zu ehelicher Treue nicht geborene, dummschlaue Bahrdt eine mittellose, bis zur Hysterie zänkische Frau, die an seine körperliche und geistige Hingabe recht unbequeme Ansprüche stellte; auch die Aufklärung verlangte von Bahrdt mehr Treue und Kraft, als er aufbringen konnte.

Solange er, in Leipzig, Erfurt und Gießen, das Amt eines Predigers mit dem eines Theologieprofessors zugleich innehatte, galt er in der Gemeinde für einen rechtgläubigen Priester, in der Fakultät für einen Ketzer. Bahrdt belügt sich wohl selber ein wenig, wenn er sich bei diesem Doppelspiel noch für ganz ehrlich hält; in Gießen will er durch einen philosophischen Arzt zum ersten Male dem Glauben an übernatürliche Mächte abtrünnig gemacht worden sein, hier will er in einer Sammlung von Predigten einen feinen Arianismus vorgetragen haben. Hier will er endlich, namentlich nach einem Gespräch mit einem ungenannten Freigeist, die Lehre von der Dreieinigkeit und die von der Rechtfertigung preisgegeben haben. Er war also kein Christ mehr. Als Prediger fand er sich mit seiner Überzeugung so ab, daß er zweideutige Worte gebrauchte, die vor der Gemeinde für fromm, vor seinem Gewissen für aufgeklärt gelten konnten; als Schriftsteller ging er jetzt an die Ausarbeitung seiner wunderlichen Bibelübersetzung, die (seit 1772) unter dem seltsamen Titel erschienen ist: „Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen." Der Verfasser ist wirklich kein Christ mehr und dennoch für das neue Geschlecht der Unchristen zu abgeschmackt. Göze und Goethe wenden sich gegen Bahrdt — wie

gesagt — als ob sie zwei Genossen wären; nur daß der Hamburger Hauptpastor dem Aufklärer Gotteslästerung zum Vorwurfe macht, der junge Goethe aber (in den wenigen Knittelversen des „Prolog“) eben die Aufklärung selbst: Verständnislosigkeit gegenüber den dichterischen Schönheiten der Bibel. Die Evangelisten kommen mit ihren Tieren in die Stube getrappelt; Bahrdt findet die Glaubensboten zu altmodisch, sie sind ihm nicht geputzt, gestutzt und glatt genug, worauf Lukas denn auch mit den Worten Abschied nimmt: „Mögen gar nichts weiter verkehren mit dir.“

Bahrdt kam so zwischen zwei Stühlen zu sitzen und war in Gefahr, Amt und Brot zu verlieren. In dieser kleinlich getragenen Not kommt ihm der Antrag, um dessentwillen der Freigeist die Vorsehung zu bemühen nicht müde wird: ein Philanthropin in der Schweiz zu leiten, das des Herrn von Salis. Ich werde auf die Beziehungen Bahrdts zu Basedow und zu der ganzen aufklärerischen Schulreform gleich zurückkommen müssen. Bahrdt kehrte nach Deutschland heim, innerlich mit seinem geistlichen Amte völlig entzweit, so daß ihm von jetzt an schon der Katechismuskram der Konfirmation als eine Lüge erschien. Nach wie vor half er sich in seinen Predigten so, daß er die Lehrsätze, an die er nicht mehr glaubte, einfach nicht erwähnte.

Bevor noch eine neue philanthropinische Gründung, die von Heidesheim, mit entsetzlichem Stank zusammenbrach, machte Bahrdt seine Werbereise nach den Niederlanden und nach England, die der Schule zahlungsfähige Zöglinge zuführen sollte. Was in der Fremde auf ihn eindrang, das vollendete seine Erziehung zur Gottlosigkeit. Schon vor der Ausreise, in Frankfurt a. M., machte er auf seine Weise einen Kursus der Religionsvergleichung durch, die über Indifferentismus hinweg zur Gottlosigkeit führen mußte. Er hatte, Schulmonarch und Superintendent, die Reise wie ein Handwerksbursche unternommen, ohne alle Geldmittel, in Zuversicht auf die ihm wohlgesinnte Vorsehung. Da half eben in Frankfurt ein Jude. Darüber machte sich Bahrdt Gedanken. Sollte so ein Jude dem lieben Gott nicht ebenso angenehm sein wie ein Christ? Sollte es mit der ganzen Offenbarung Täuscherei sein? Sogar der Haß gegen den Katholizismus läßt nach; Bahrdt spielt wenigstens mit dem Gedanken, gegen ein gutes Jahresgehalt zur römischen Kirche überzutreten. In Amsterdam entdeckt er einen Klub von ungefähr fünfzig Freigeistern, in deren Versammlung ganz offen über Lehrsätze und Gebräuche gespottet wird. In London macht er die Bekanntschaft der beiden Forster, des Vaters und des Sohnes, und tritt in Beziehungen zu den Freimaurern; auf der Kanzel eines naturalistischen Geistlichen darf er einmal eine Predigt halten und hat nicht übel Lust, sich als Redner einer der vielen Sekten

anstellen zu lassen; endlich aber kehrt er doch nach Deutschland zurück, immer noch in der Hoffnung, mit seinem Philanthropin von Heidesheim auf einen grünen Zweig zu kommen. Eine kurze Erwähnung verdient es, daß er in England trotz Nahrungssorgen und Weltverbesserungsplänen Stimmung und Geld genug fand, auch die Freudenhäuser gründlich zu studieren. Aber in Deutschland, wo er mit einer Anzahl von reichlich zahlenden Zöglingen im Triumph einzuziehen gedachte, fand er die vernichtende Nachricht vor, daß der Reichshofrat in Wien ihn von allen seinen Ämtern suspendiert hatte. Es war eine Art von Acht. Überdies wurde er auf Betreiben seiner Gläubiger verhaftet. Er entkam und versuchte es, in Halle seine Tätigkeit fortzusetzen (1779); Preußen war der einzige deutsche Staat, der daran denken konnte, den verfemten Ketzer gegen den Reichshofrat zu schützen. Doch es war zu spät. Auch die „freidenkerischen" Theologen wie Teller und Semler nahmen Anstoß an dem sittlichen Niedergange Bahrdts, den man jetzt bereits Versoffenheit nannte, und wohl auch an der neuen Richtung seiner Schriftstellerei. Bahrdt behauptete zwar immer noch, so ungefähr an die Göttlichkeit der Bibel zu glauben, also auch an das Dasein Gottes, aber in Halle „schlug die Sterbeglocke seines Glaubens"; er bekannte sich jetzt plötzlich zu einer ganz untheologischen Vernunftreligion, gab Schriften heraus, deren Inhalt unwissenschaftlich und deren Form verletzend war, und hatte wirklich das Recht verloren, sich einer theologischen Fakultät gegenüber auf sein Christentum zu berufen. Seine wüsten Beziehungen zu einer tüchtigen Dienstmagd, mit der er nachher ein Wirtshaus gründete, begannen. Durch eigene Schuld hatte er Brot und Heim verloren und seine Lebensarbeit beschränkte sich im Laufe der nächsten zehn Jahre darauf, durch maßlose Schreiberei — er will einmal in einem einzigen Winter 160 Druckbogen fertiggestellt haben — sein Dasein zu fristen, wobei er den Kampf gegen seine Gegner wirklich mit eiserner Stirn aufnahm.

Bahrdt und Basedow

Und dieser mehr kleingeistige als freigeistige Bahrdt, liederlich im Leben wie in der Wissenschaft, war einer der Männer, die die anbrechende Schulreform diskreditierten. Besonders durch seine — schon erwähnte — Tätigkeit in Graubünden. Schon die Art, wie Bahrdt zu einem Schüler Basedows abgerichtet wird, wirkt wie eine Parodie auf die Ziele der Schulreform, und doch haben wir es offenbar, abgesehen von einigen Übertreibungen, mit einem ehrlichen Berichte zu tun. Als Herr von Salis den stellenlosen Bahrdt für die Errichtung eines Schweizer Philanthropins gewann, hatte dieser von dem Wesen dieser Anstalten nur eine oberflächliche Vorstellung; er sollte also auf Kosten des Herrn von Salis nach Dessau gehen, um den Geist Basedows über sich ausgießen zu lassen. Die beiden

Pädagogen verbrachten vier Wochen äußerst vergnügt, bei Malaga und Tabak; es scheint, daß Basedow den Jünger ab und zu ein wenig drillte, indem er auf seinem Steckenpferde herumritt, der neuen Methode des Sprachunterrichts; im wesentlichen war aber Bahrdt auf das eigene Studium des Elementarwerks angewiesen und verließ Dessau so unwissend in Schulfragen, wie er hingekommen war. Doch auch wenn es anders gewesen wäre, hätte er als Direktor des Philanthropins von Marschlins (in Graubünden) nichts Gutes schaffen können. Dieses war von zwei begeisterten Schülern Basedows errichtet worden, dann aber in den Händen des Herrn von Salis zu einem gemeinen Schulfabriksbetriebe heruntergekommen. War schon in Dessau viel Täuschung und Selbsttäuschung dabei, so artete die Sache in Marschlins zu einem Betruge aus, wenn nur die Hälfte der Angaben von Bahrdt richtig sind, zu einem nichtswürdigen Betruge an den Eltern, an den Lehrern und vor allem an den Kindern selbst. Herr von Salis, der Schweizer Patrizier, wollte Geld machen mit Hilfe der Mode der Schulreform. Und als Bahrdt einige Jahre später in Heidesheim das eigene Philanthropin errichtete, angeblich in idealistischer Absicht und frei von der Tyrannei des Herrn von Salis, da wurden die Mißstände nur noch schlimmer, weil auch die ökonomische Unterlage des Unternehmens fehlte. Bahrdt selbst war gewissenlos in der Wahl der Lehrer, unerfahren im Unterricht und ganz unfähig, Ausgaben und Einnahmen zu übersehen. Das Unternehmen war bankerott, äußerlich und innerlich, bevor noch der Stifter um seiner religiösen Ketzereien willen vertrieben wurde. Und es wirft ein übles Licht auf Basedow, daß er seinen Jünger, den er doch längst durchschaut haben mußte, nach dem Zusammenbruche noch einmal aufsuchte, in Halle, und den Versuch machte, ihn zu seinem gefügigen Werkzeug bei irgendeinem neuen Weltverbesserungsplane zu machen. Projektenmacher waren sie beide, Basedow und Bahrdt; nur daß Basedow, ein gläubiger Schüler Rousseaus, in guten Stunden von der weltbewegenden Bedeutung der Schulreform überzeugt war, während Bahrdt eigentlich nur an seinen guten Kopf und an seinen guten Magen glaubte, sonst frivol durch und durch war, in den Dingen der Religion wie der Schule. Er hatte seinen eigenen „philanthropinischen Erziehungsplan“ von Marschlins als eine verlogene Arbeit erkannt und preisgegeben; als er dann aber, eben auf Grund dieses Erziehungsplans, aufgefordert wurde, abermals so ein Philanthropin zu leiten, da griff er auf die alte Lüge zurück und versicherte, der Freidenker, die Vorsehung habe ihn auf diesen Weg geführt.

Just in ihrem Verhältnisse zur Religion konnten oberflächliche Zeitgenossen eine Übereinstimmung zwischen Basedow und Bahrdt erblicken;

Basedow wollte durchaus ein Christ bleiben und machte darum seinen Jesus zum Stifter der „allernatürlichsten“ Religion. Und auch Bahrdt glaubte vielleicht Ähnliches zu sagen, wenn er in Moses einen geschickten Feuerwerker sah, in Jesus den größten Naturalisten und den Gründer eines vorzeitlichen Illuminatenordens. Die Ähnlichkeit war nur ein Schein. Basedow war bei allen seinen Schwächen für die geistige Befreiung der Menschheit begeistert, für seine Schulreform; Bahrdt ein tief unehrlicher Mensch, der in der Literatur wie in seinem bürgerlichen Dasein als Bierwirt endete.

Auch als Dichter ist Bahrdt einmal hervorgetreten; seine „naturalistischen Gedichte“ sind 1782 erschienen, ein armes dünnes Bändchen, dann nachgedruckt worden und endlich kam 1792, sehr bald nach seinem Tode, eine zweite vermehrte Ausgabe heraus. Bahrdt selbst hat diese kleine Sammlung wertloser Reimereien, die schon damals oft nur dem engeren Freundeskreise verständlich waren, seinem verehrungswürdigen Ramler gewidmet, den er aber stolz seinen Freund nennt: er selbst sei nur als Dichter ein Naturalist, nicht als Theologe.

Epigramme ohne jeden Witz, Liebeständeleien ohne jede Anmut, Ausfälle ohne jede Kraft, eigentlich nur eine gewisse Gewandtheit in den poetischen Formen. Dennoch lernen wir den unselbständigen Vielschreiber aus seinen lyrischen Ergüssen noch besser kennen als aus seinen Prosaschriften. Wenige Wochen nach dem Tode Friedrichs des Großen heißt ihm dessen elender Nachfolger schon „Europens Stolz und seiner Völker Lust“ und wird ihm zum Gegenstande einer gemeinen Huldigung. Schweifwedelnd naht er sogar einem berüchtigten Abenteurer, dem Freiherrn von Trenk; wenn der einmal vor seinem König stehe (die Verse sind von 1787, es handelt sich also wieder um Friedrich Wilhelm II.), solle er ein Wort zugunsten von Bahrdt einlegen:

> „Dort lebt im Dunkeln und verkannt
> Ein Mann von Kraft und Fleiß;
> Herr König, reich ihm deine Hand
> Und trockn' ihm Thrän' und Schweiß.“

Als Druckort dieser Ausgabe von 1792 ist „Germanien im Freiheitstal“ angegeben.

„Bahrdt mit der eisernen Stirn“

Man wäre beinahe versucht, diesen Bahrdt gegen seine mitlebenden Gegner in Schutz zu nehmen, wenn man sich des unflätigen Pamphlets erinnert, das ihm den Garaus machte; der talentvolle Lump Kotzebue hatte es gegen das minderwertige Lümpchen Bahrdt gerichtet, unter dem Titel: „Doktor Bahrdt mit der eisernen Stirn oder die deutsche Union gegen

Zimmermann, ein Schauspiel in vier Aufzügen von Freyherrn von Knigge (1790").*) Ich habe nicht die Aufgabe, den gärenden Dreck dieser Schrift aufzurühren; nur soviel zu sagen, wie zum Verständnisse ihrer Parteinahme nötig ist. Johann Georg Zimmermann (geb. 1728, geisteskrank gestorben 1795), Arzt und Popularphilosoph, besonders durch sein lesenswertes Buch „Über die Einsamkeit" berühmt als Feind der römischen Kirche, war nach dem Tode Friedrichs des Großen, dessen letzter Arzt er gewesen war, umgefallen und hatte alle tonangebenden Aufklärer gegen sich aufgebracht. Sie schrieben alle gegen ihn, keiner vielleicht so gemein wie der elende Bahrdt. Da trat eben Kotzebue für den vergrämten Zimmermann, der schon die französische Revolution als eine Frucht der Aufklärung denunziert hatte, als Rächer auf. Es gibt in der deutschen Literatur kaum ein schmutzigeres — und trotzdem witzlos gebliebenes — Buch als dieser „Doktor Bahrdt mit der eisernen Stirn". Die Fabel läßt sich nicht nacherzählen, aber nur darum nicht, weil eine Fabel nicht vorhanden ist. Kein Schimmer von der Begabung des Verfassers, für die Menge wirksame Theaterstücke zu schreiben. Die deutschen Aufklärer, durch die Bank Schweinehunde, verschwören sich einfach gegen den edeln Zimmermann. Ich bin nicht prüde, aber ich lehne es ab, auch nur eine der ekelhaften Zoten abzuschreiben. Und an dem Andenken Kotzebues, der doch damals bereits mit „Menschenhaß und Reue" seinen stärksten Erfolg errungen hatte, bleibt die Schmach haften, daß er seine Anwürfe nicht nur gegen einiges Gesindel richtete und gegen die namhaftesten Dutzendaufklärer, sondern daß er selbst die eiserne Stirn hatte, die verdientesten Männer zu begeifern: den Pädagogen Campe, den gelehrten Epigrammatiker Kästner, den tapferen Mauvillon und den aufrechten Zopfprediger Schulz. Um kleiner Menschlichkeiten willen oder auch ohne jeden Grund. Ich will aber nicht leugnen, daß ich dem Gassenjungen Kotzebue alle diese Vergehungen hätte verzeihen können, wenn er nicht das Verbrechen begangen hätte, auch einen der besten Deutschen jener Zeit in den Schmutz zu ziehen, den Befreier Lichtenberg. Mit bordellmäßigem Klatsch. Um dieses Schurkenstreiches willen allein hätte Kotzebue den Tod verdient, der ihm dreißig Jahre später für seine Spionendienste gegen die Freiheit zuteil wurde. So schien die deutsche Schulrevolution in einer infamen Posse zu endigen, als in Frankreich die Weltrevolution bereits begonnen hatte.

---

*) Kotzebue hat sich erst spät zu dem unsaubern Machwerke bekannt; es ist ein Irrtum, wenn es immer so dargestellt wird, als ob Kotzebue den Knigge ernsthaft für den Verfasser ausgegeben hätte. Auch das sollte nur ein frecher Spaß sein, wie ein aufmerksamer Blick auf den Epilog der Buchkomödie sofort hätte zeigen können. (Übrigens vgl. S. 341.)

Elfter Abschnitt

Die große Revolution

Die neue Enzyklopädie

In England hatte sich die Aufklärung des Deismus mit der Skepsis Humes zu der höchsten Leistung der Erkenntnis vereinigt, in Deutschland hatte dieser selbe englische Deismus seinen Bund mit der mystischen Sehnsucht der besten Pietisten geschlossen und war nicht über Kants Kritiken hinausgelangt; in Frankreich wurde inzwischen die echte Skepsis und die echte Mystik von drängenden politischen Interessen verdrängt, die Aufklärung wandelte sich in eine Staatsumwälzung, in deren Verlaufe der alte Gott für ganze zehn Jahre abgesetzt wurde.

Wir haben erfahren, wie hier die Encyclopédie, von Hause aus ein nur auf Gelderwerb ausgehendes Buchhändlerunternehmen, durch die Beharrlichkeit d'Alemberts, durch die Geschicklichkeit Diderots, zumeist aber durch die Angriffe der kirchlichen und der staatlichen Behörden zum Mittelpunkte des französischen und überhaupt des kontinentalen Freidenkertums wurde; die Zeitstimmung war schon revolutionär. So konnte ein Wörterbuch von 28 Bänden langsam, von 1751 bis 1772, die Führerrolle der europäischen Weltanschauung zu übernehmen scheinen; die Ideen der englischen Freidenker über Politik und Religion drangen so zu allen Gebildeten, und alle naturwissenschaftlichen, nicht zuletzt die technischen Kenntnisse wurden erweitert. Man nannte diese Beschäftigung mit allerlei allgemeinen Gesichtspunkten gern Philosophie; Philosophie war das Neue, das man dem alten Aberglauben entgegenstellte.

Der letzte Supplementband der Encyclopédie, das Register, erschien erst 1780. Und zu dieser Frist hatte wieder ein Buchhändler schon den Plan gefaßt, nicht eine verbesserte Auflage, sondern auf neuer Grundlage ein einheitlicheres Sammelwerk zu schaffen. Wie denn jedesmal, wenn die gelehrtesten Männer der Zeit durch Jahrzehnte an einem Repertorium gearbeitet haben, das Werk vor seiner Vollendung veraltet. Ganz äußerlich war es klar, wie manchen Mängeln der Encyclopédie abzuhelfen war; da hatten Männer aus den verschiedensten Lagern mitgewirkt, auch geistlose Abschreiber, da waren Lücken stehen geblieben, da waren Fachkenntnisse in unzähligen kleinen Notizen verzettelt, da gab es endlich überall störende Widersprüche; die neue „Encyclopédie Méthodique" mußte also darauf ausgehen, in viel größeren, zusammenhängenden Aufsätzen das Wißbare zusammenzufassen, die Lücken zu füllen, die Widersprüche zu beseitigen, die leitenden Tendenzen fester durchzuführen, als die berühmten Enzyklopädisten es getan hatten. Die Zeit war

günstiger geworden; noch kündigte sich die große Revolution nicht für alle Beobachter deutlich an, aber 1782, als der erste Band der verbesserten Encyclopédie herauskam, war der Sieg im Unabhängigkeitskriege Amerikas gegen England entschieden; Frankreich hatte an diesem Kampfe teilgenommen und mußte sich — die Geldnot und die Freiheitsbegeisterung hingen durch mancherlei Fäden zusammen — zu inneren Reformen entschließen.

Alle Umstände waren seit zwanzig Jahren der Errichtung eines literarischen Monuments des Freidenkertums günstiger geworden; nur daß damals die Diderot und d'Alembert an der Spitze standen, ein Voltaire und Rousseau (dieser nicht bis zuletzt) mitwirkten; jetzt waren diese Anführer gestorben (auch Diderot müde und alt), und nur Naigeon war noch am Leben. Naigeon, der Atheist, übernahm in der ungeheuer ausgedehnten „Encyclopédie Méthodique" die Redaktion der Bände, die das Gebiet der Philosophie behandeln sollten. Und er scheint die Seele des Ganzen gewesen zu sein.

Naigeon

Naigeon war ein kleiner Schriftsteller, der sich rühmen durfte, mit Diderot freundschaftlich verkehrt und für die erste Encyclopédie einige Artikel geliefert zu haben. Naigeon wird nicht müde, Diderot seinen ami intime zu nennen. Gleich nach dem Tode Diderots (1784) begann er seine recht brauchbaren Erinnerungen an den Meister niederzuschreiben; im November 1789, also bald nach dem Ausbruche der Revolution, verfaßte er den Artikel „Diderot" für die „Encyclopédie Méthodique" (2. Band der Abteilung Philosophie). Er ist sich der veränderten Zeitumstände gar wohl bewußt und macht freiheitliche Phrasen, alle, die die Zeit gestattet; ich werde noch zu zeigen haben, daß der subalterne Naigeon ohne eigene Gedanken immer gerade so weit geht, wie die äußeren Ereignisse es gestatten und daß sein Atheismus besser seine Zeit charakterisiert, als ihn selbst. In der Einleitung von 1782 verrät sich noch keine freiere Tendenz; die Kritik, die Voltaire und Diderot selbst an dem ursprünglichen Werke übten, wird zitiert, um die Notwendigkeit von Verbesserungen zu begründen.

War der genius rector der neuen Encyclopédie ein kleiner Geist, so waren unter den Mitarbeitern um so bedeutendere Fachgelehrte. Für die Astronomie Lalande, für die Physik Monge, für die Botanik Lamarck, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Das Fach der Theologie wird von einem Geistlichen redigiert, dem Beichtvater Monsieurs, des Bruders des Königs; der Herausgeber dieser Abteilung beklagt, daß es um die Theologie in der ersten Encyclopédie besonders schlecht bestellt gewesen sei; die Artikel seien weder erschöpfend, noch richtig, noch rechtgläubig gewesen.

Das Gebiet der Philosophie übernimmt also Naigeon. Er will sehr viel umgießen, aber die Stücke, die von Diderot herrühren, unverändert lassen. Es ist ihm zumeist um die Geschichte der Philosophie zu tun. Für die alte Philosophie sei es nötig, den Irrtum zu tilgen, der etwa den Griechen schon die neuen Entdeckungen und Gedanken zuschreibt. Es sei ein großer Unterschied zwischen einem Aperçu oder einem unzusammenhängenden Einfalle und einer lichtvollen Idee, die sich auf Erfahrung und Beobachtung gründet. Die neuere Philosophie müsse mehr berücksichtigt werden. Eine Polemik gegen den guten alten Brucker — „ein Kompilator, der viel mehr gelesen als nachgedacht hat" — soll darauf schließen lassen, Naigeon habe ebenso viel nachgedacht wie gelesen. Naigeon verdient für die von ihm selbst herrührenden Artikel die Anerkennung, daß er die Zusammenhänge zwischen der antiken und der modernen Philosophie recht gut kennt und doch nicht überschätzt.

Der erste Band der Abteilung „Philosophie ancienne et moderne" (der 36. Band des ganzen Werkes) ist im Jahre 1791 erschienen; im Vorworte wird Diderot mit der gleichen Liebe behandelt wie im Programm von 1782, aber nicht mehr mit der gleichen Ehrfurcht. Naigeon ist sich bewußt, daß er jetzt, seit der erwünschten neuen Ordnung der Dinge, einer ganz anderen Freiheit genieße als sein berühmter Freund; er hofft durch seinen Charakter und seine Wahrheitsliebe der neuen Zeit würdig zu sein. Er rühmt auch seinen eigenen Fleiß. In diesem Vorworte macht er eine sehr feine Bemerkung über die Physik und Metaphysik der Alten: alles sei so unbestimmt, so dunkel und so schwer verständlich, weil sie sozusagen nicht die Sprache ihrer Gedanken besaßen (la langue de leurs idées); außer im Vorworte werden wir diesem sprachkritischen Gesichtspunkte leider nur selten begegnen.

Der erste Band, der also nach dem maßvollen, konstitutionellen Siege der ersten Revolution erschien und dessen Artikel schon einige Jahre früher geschrieben waren, unterscheidet sich von dem ursprünglichen Werke nicht zu seinem Vorteil. Die Aufsätze sind nüchterner; die Verbeugungen gegen die orthodoxe Kirche fehlen, aber die versteckten Bosheiten gegen den Aberglauben fehlen ebenso. Das Stück „Athées anciens" ist eine trockene Arbeit (von Naigeon umgeformt, aber nicht gezeichnet), in der zunächst das System von Epikuros dargestellt wird, sodann ohne Parteinahme der Hylozoismus, der eigentlich atheistischer sei. Kaum daß beiläufig die Bemerkung gemacht wird, die Gründe gegen das orthodoxe System seien stärker als die gegen den alten und den neuen Atheismus. Ganz wie in anderen Kompilationen, viel unvollständiger als beim alten Brucker, viel unkritischer als bei Bayle, werden einzelne Sätze aus Platon und

Aristoteles, aber auch aus älteren Philosophen herangezogen, um die Herren bald zu Atheisten zu machen, bald diese Bezeichnung für falsch zu erklären. Der Verfasser stellt schließlich vier Arten des antiken Atheismus auf: den Materialismus des uralten Anaximandros (hier hätte Naigeon ruhig sagen können, daß wir kaum einzelne Worte aus der Sprache seiner Gedanken besitzen und daß wir diese Worte nicht verstehen); den Atomismus des Demokritos mit seiner Lehre von der zufälligen Entstehung der Welt aus den Atomen; den Atheismus der Stoiker, die eine blinde Natur nach bestimmten Gesetzen wirken ließen; endlich den Hylozoismus des Straton, der der Materie ein gewisses Leben zuschrieb, wenn auch kein Gefühl und keinen Verstand.

Schließlich wendet sich Naigeon sehr scharf gegen das System des Atheismus, schärfer als es in den entsprechenden Artikeln der ersten Encyclopédie geschehen war. „So wie die Ärzte von der Krankheit der Hydrophobie oder der Wasserscheu sprechen, so haben die Atheisten eine gewisse Wut, die man Pneumatophobie oder Geistscheu nennen kann; sie haben darum einen Abscheu vor allen immateriellen Substanzen und wollen nicht dulden, daß man an diese glaube.“ Die Ausfälle gegen den Atheismus waren in der alten Encyclopédie mitunter noch heftiger im Tone gewesen, noch leidenschaftlicher die Bekenntnisse zu dem Gottesglauben der Vernunftreligion, ja sogar die Erklärungen einer willigen Unterwerfung unter die Satzungen der in Frankreich allherrschenden katholischen Kirche; aber alle diese Heucheleien wollten und konnten nicht verhindern, daß die guten Leser der ersten Encyclopédie aus den entscheidenden Artikeln eine ironische Verachtung jeder Kirche und das Bekenntnis zu einem gottlosen Materialismus herauslasen. Diesen Eindruck hervorzurufen war einer Meisterschaft in der Anpassung und einer noch größeren Meisterschaft in der Verwertung von Anspielungen gelungen. Die Leser und die Verfasser waren aufeinander eingestellt gewesen. Naigeon dagegen, der sich wirklich so viel freier bewegen konnte, hinkte seiner Zeit nur nach. Das wird besonders deutlich im zweiten Bande der philosophischen Abteilung, der 1792 erschien, also zu einer Zeit, wo die große Revolution schon vollständig gesiegt hatte. Man erinnere sich, daß der neue Revolutionskalender zwar erst ein Jahr später gesetzlich eingeführt wurde, aber mit Recht vom 22. September 1792 datierte, dem Tage, an welchem Frankreich eine Republik geworden war. Doch man erinnere sich auch, daß da erst die Gironde gesiegt hatte; Naigeon zeigte in seiner Weltanschauung die gleiche Unentschiedenheit, die den Girondisten in der Politik so unheilvoll wurde.

Der Band von 1792 bringt also eine Reihe von Aufsätzen, die — von Naigeon selbst oder vom citoyen Naigeon unterzeichnet — das Christen-

tum schon wie eine überwundene historische Erscheinung betrachten; was den ersten Enzyklopädisten noch nicht erlaubt war, kommt jetzt mit einer gewissen Protzerei auf die Errungenschaften der Revolution zu Worte. Naigeon ist ein dezidierter Nichtchrist. Sein Verhältnis zu Diderot wird für diesen Punkt ganz deutlich gemacht durch den Artikel „Jésus-Christ"; dem alten Stücke werden einige kleine Seiten vorausgeschickt. Diderot habe, ohne seine wahre Meinung auszusprechen, nur historisch und exoterisch darüber berichtet, was im 18. Jahrhundert über die Person des Stifters und über die Kirche gelehrt wurde. Mit erstaunlicher Unbefangenheit wendet sich Naigeon gegen den Herausgeber der theologischen Abteilung der eigenen „Encyclopédie Méthodique", den Abbé Bergier, dem er stumpfsinnige Leichtgläubigkeit zum Vorwurfe macht; Bergier hätte besser daran getan (wenn seine religiösen Vorurteile seiner wirren Vernunft einige lichte Intervalle gelassen hätten), den Auszug aus den theologischen Schriften zu einem Handbuche der Mythologie zu gestalten, aus welchem die Gelehrten nach fünf- oder sechshundert Jahren den Glauben der Christen kennen lernen könnten; alle Religionen würden einmal zu Mythologien, die einen etwas früher, die anderen etwas später. Es sei lächerlich, die christliche Theologie für eine positive Wissenschaft auszugeben; das Ganze heiße heute eine Religion und werde morgen ein abgeschmacktes Märchen sein. „Um eine Religion, die gegenwärtig bei einem Volke festgesetzt und geheiligt ist, zu beurteilen, gibt es nur einen Weg: man muß sich plötzlich um sieben- oder achthundert Jahre von seinem Jahrhundert entfernen und dann unparteiisch die Linien der Geschichte betrachten."

In dem Artikel „Diderot" gibt Naigeon einen vorläufigen Auszug aus seinen damals noch nicht veröffentlichten Memoiren über die Werke seines Meisters und „Freundes". Reichliche Proben aus den „Pensées philosophiques" führen in die Gedankenwelt Diderots ein. Wir haben gesehen, daß diese ungefähr (neue Geistesblitze nicht gerechnet) die Meinung der verwegensten englischen Deisten zum Ausgangspunkte genommen hatten. Eigentlich war auch von Diderot und jetzt wieder von Naigeon der Boden des alten Bayle nicht verlassen worden, der fünfzig Jahre vor der ersten und hundert Jahre vor der zweiten Encyclopédie zwar die Kirche anerkannt, aber nicht nur für Andersgläubige, sondern auch für Atheisten Duldung verlangt hatte. Unter den von Naigeon ausgewählten Gedanken Diderots findet sich das folgende Aphorisma, das ganz und gar im Sinne von Bayle gedacht ist. „Der Deist allein kann dem Atheisten die Spitze bieten. Der Abergläubige hat diese Stärke nicht; sein Gott ist nur ein Wesen der Einbildung. Er hat außer mit den Schwierigkeiten

des Stoffs auch noch mit denen zu kämpfen, die aus der Falschheit seiner Ideen kommen. Einen Atheisten wie Vanini hätte ein C(ollins), ein S(haftesbury) eher in Verlegenheit gebracht, als alle Pascals der Welt."

Bezeichnender für die neue Zeit und für das gottlose Antichristentum Naigeons ist der kleine Artikel über Knutsen und der große über Cardanus. Den kleinen findet man unter dem Schlagworte „Conscientiaires". Wir wissen (S. 163), daß es um 1674 in Deutschland eine Sekte der Gewissener (conscientiarii) gab, deren Stifter ein Matthias Knutsen war. Dieser wilde Gottesleugner und noch wildere Anarchist wird sonst fast überall, durch das bekannte Totschweigesystem, wenn nicht aus der Welt geschafft, so doch aus dem Gesichtskreis der Leser entfernt. Es ist also schon beachtenswert, daß Naigeon (mit sehr geringer Sachkenntnis) den überlieferten Brief Knutsens übersetzt und eine Gegenschrift, die er freilich nicht gelesen hat, mit Wahrscheinlichkeitsgründen tapfer verwirft. Wer irgendeinen geraden Verstand habe, kümmere sich neuerdings nicht mehr um theologische Fragen; dumme Meinungen zu untersuchen sei auch dumm. Merkwürdiger ist es, daß Naigeon geneigt ist, auch den Anarchisten Knutsen in Schutz zu nehmen, besonders die beiden Sätze, daß man sich auch um die Behörden nicht zu bekümmern brauche und daß zwischen der Ehe und der Hurerei kein Unterschied bestehe. Natürlich ist Naigeon aber weit davon entfernt, alle Ausführungen Knutsens richtig zu finden.

Etwas anders steht es um den Artikel „Cardanus"; er ist offenbar erst spät fertig geworden, ist der jüngste, völlig unter der Zeitströmung entstandene Aufsatz des zweiten Bandes. Wieder gesteht Naigeon unbefangen zu, er kenne die meisten Schriften dieses Mannes nur aus zweiter Hand, wieder polemisiert er töricht genug gegen den vortrefflichen Brucker; aber immer freier äußert sich in zahlreichen Zwischenbemerkungen sein gottloses Antichristentum. Die Religion und der Aberglaube (wohlgemerkt: la réligion, nicht etwa nur die christliche) seien in guter Philosophie durchaus gleichbedeutende Worte (S. 881). Redensarten von Danksagungen gegen Gott, den höchsten Richter aller Dinge, schicken sich eher für einen Katechismus als für eine moralische Abhandlung (S. 924). Was Cardanus über die Astrologie, die Träume, die Dämonen, die Magie usw. usw. sage, sei allerdings recht närrisch und abgeschmackt, aber nicht mehr als etwa die Dogmen oder die Wunder des Christentums; es komme gar nicht auf die Religion an, die man bekennt, oder auf den Fetisch, vor dem man sich niederwirft (S. 983).

Am weitesten wagt sich Naigeon bei Gelegenheit der bekannten Prophezeiung des Cardanus vor. Der hatte gesagt, das Jahr 1800 werde

eine große Veränderung in der Lehre Jesu Christi bringen. Naigeon fügt (S. 908) hinzu: „Es ist mehr als wahrscheinlich, daß diese Weissagung jetzt beinahe schon erfüllt, ihre volle und ganze Wirkung etwas früher oder etwas später zeigen wird ... Die christliche Religion wird wie alle Superstitionen enden, aber nicht durch eine Wirkung planetarischer Einflüsse, sondern in natürlicher und notwendiger Folge des Fortschreitens in der Erleuchtung."

Der dritte Band ist erschienen l'an deuxième de la République Française une et indivisible, entstand also im Jahre 1794, als die Gironde schon von Robespierre besiegt war und der Kampf gegen die atheistischen Hebertisten aufgenommen wurde. Naigeon stellt sich mit Entschiedenheit auf die Seite des Atheismus. Aber nicht in allen Artikeln. Da ist ein Stück über die Materialisten, das den Intellektualismus von Cudworth nachschreibt und noch recht scholastisch die Frage untersucht, ob Leute, die in der Wirklichkeitswelt nur Körper anerkennen, Gottesleugner sein müssen. Charakteristisch für diesen dritten Band ist es jedoch, daß Naigeon es für zeitgemäß hält, einem d'Alembert und selbst einem Voltaire religiöse Rückständigkeit vorzuhalten.

Der überaus scharfe Angriff gegen d'Alembert findet sich in dem Artikel „Mirabaud" (der angebliche Verfasser des Système de la Nature, geb. 1675, gest. 1760, nicht etwa zu verwechseln mit dem Grafen Mirabeau). D'Alembert hatte in einer Art Geschichte der französischen Akademie einen Zweifel daran ausgesprochen, ob die betreffenden Schriften Mirabauds, welche die Unsterblichkeit der Seele leugneten, wirklich von diesem Gelehrten herrührten; mit Recht wendet Naigeon ein, d'Alembert habe die Tatsache recht gut gewußt und sie nur darum in Zweifel gezogen, weil es nach seiner Meinung für ein Mitglied der französischen Akademie unanständig war, zu den Ungläubigen zu zählen. Naigeon reibt sich aber auch an anderen „Feigheiten" d'Alemberts, der in seinem Herzen ein Atheist oder doch ein Pantheist war, wirklich gegen die Priester einen eingewurzelten Haß, gegen ihre Lehren eine tiefe Verachtung empfand und dennoch die Landesreligion offiziell mit unwürdigen Gemeinplätzen verteidigte. Naigeon behauptet, seinem Freunde d'Alembert bei seinen Lebzeiten solche Vorwürfe öfter gemacht zu haben. D'Alembert hat nun wirklich die Ansichten, zu denen er sich in Briefen und in Gesprächen bekannte, vor der Öffentlichkeit versteckt. Naigeon hätte aber nicht vergessen dürfen, daß sein viel temperamentvollerer „Freund" Diderot im Versteckspielen ein noch feinerer Meister war und daß die Enzyklopädisten eben den Sieg der Revolution und die Freiheit des Wortes nicht erlebten, wie der kleine Naigeon.

Eine etwas bessere Seelenkunde zeigt Naigeons Angriff gegen Voltaire, der sich am Schlusse des Artikels „Meslier“ findet (III, S. 238). Naigeon gibt nicht nur einen freien Auszug aus dem Testamente des atheistischen Pfarrers, den er mit Voltaire einen würdigen Priester nennt. Er identifiziert sich in den stärksten Worten mit dem politischen und religiösen Radikalismus des Mannes; er beschuldigt Voltaire, ihn in seinem Aufsatze zu einem Deisten gemacht, das Bekenntnis zum Atheismus einfach unterdrückt zu haben. Er benützt die Gelegenheit, dem größten Franzosen des 18. Jahrhunderts eine lebenslange Heuchelei vorzuwerfen. Voltaire habe freilich das Dogma vom Dasein Gottes allezeit verteidigt, aber nicht als seine eigene Meinung, vielmehr als eine für die Regierung nützliche Lehre; er sei ein politischer Atheist gewesen. „Der beredteste Prediger eines Staates, der erfolgreichste Apostel des Evangeliums ist der Henker.“

In dem recht guten Artikel über den englischen Deisten Toland (gezeichnet: „Cet article est du Citoyen Naigeon“) äußert sich die neugewonnene Freiheit des Herausgebers ebenso wie seine geistige Kleinheit. Würdiger als gegen Voltaire und d'Alembert ist er gegen Bayle, den er wegen seiner Zurückhaltung betreffs der Atheisten mit den Gefahren für Ruhe, Leib und Leben entschuldigt. Die psychologisch gar wohl erklärbaren und für die große Persönlichkeit des Mannes sehr beachtenswerten theologisierenden Schriften Newtons, werden als die völlig lächerlichen Arbeiten eines Wahnsinnigen kurz abgetan. Die Schriften des Alten Testaments werden nicht nur abgelehnt, sondern geradezu beschimpft. „Man muß die Bibel lesen, um alle Arten der Überspanntheit und der Narrheit recht zu erkennen, deren die Menschen fähig sind, und zu erfahren, bis zu welchem Grade die Leichtgläubigkeit, die Unwissenheit und der Fanatismus sie verdummen und verwildern kann.“ Die theologischen Verteidiger der Unsterblichkeit der Seele usw. seien nur Sophisten, sobald sie an ihre eigenen Lehren glauben; aber sie seien Spitzbuben und Schurken, sobald sie nicht glauben, was sie lehren. „Alle Religionen ohne Ausnahme, hauptsächlich aber die christliche, sind die furchtbarsten Plagen, die je das Menschengeschlecht gequält haben. Man entferne aus der Weltgeschichte die Verbrechen, die im Namen Gottes und der Götter begangen worden sind, und man hat den größten Teil der Abscheulichkeiten ausgemerzt, aus denen die Geschichte besteht.“

Sehr schwach ist Naigeon, wo er mit vermeintlich besseren naturwissenschaftlichen Kenntnissen die Naturphilosophie Tolands korrigieren möchte. Die neue und von der heutigen Physik angenommene Lehre, daß die Moleküle im Innern eines Felsens, einer Eisenstange, eines Goldbarrens in immerwährender Bewegung seien, versteht Naigeon einfach

nicht. Die noch kühnere Behauptung, die wieder von der heutigen Physik für möglich oder gar für wahrscheinlich gehalten wird, daß nämlich alle Elemente auf einen einzigen Urstoff zurückzuführen seien, daß es also eine einzige ewige, unendliche und immer bewegliche Materie gebe, erklärt Naigeon kurz für einen groben Irrtum Tolands.

In mancherlei Beziehung merkwürdig und lehrreich für das eigentliche journalistische Wesen Naigeons ist der Artikel „Pascal", der wieder erst im Nachtrage zu dem dritten und letzten Bande erschienen ist, also wohl wieder zuletzt entstanden war. Man kann diesmal die Zeit der Abfassung genau bestimmen; erst nach dem 9. Thermidor oder nach der tags darauf folgenden Hinrichtung Robespierres (28. Juli 1794) konnte Naigeon es wagen, die Lästerungen gegen diesen Mann so zu häufen, wie er es getan hat. Naigeon hatte einen Artikel über Pascal von Condorcet erwartet; er erzählt lebhaft, wie er bis zuletzt die Rettung dieses unschätzbaren Gelehrten erhofft habe, der bekanntlich den Freitod einer Guillotinierung vorzog. Bei dieser Gelegenheit werden die Jakobiner blutdürstige Tiger genannt, Robespierre der feigste der Verbrecher, ein grausamer Tyrann wie Nero, der Gipfel menschlicher Verderbtheit. Es ist zu beachten, daß der Vernichtungskampf gegen die katholische Kirche nicht sogleich nach dem Sturze Robespierres aufhörte, daß also Naigeon noch nicht wissen konnte, wie das Ende der Schreckensherrschaft das Wiederaufleben der Kirche in Frankreich bedeutete.

Aber es scheint trotzdem, als habe sich der Herausgeber bei der Drucklegung der letzten Bogen nicht mehr so sicher gefühlt wie bei den ersten Bogen des Bandes von 1794. In demselben Artikel „Pascal" teilt er unter den vielen Gedanken des frommen aber wahrlich selbständigen und darum oft ketzerischen Denkers einen mit: über die Notwendigkeit, die Menschen zu täuschen. In einer Anmerkung hebt nun Naigeon hervor, daß Pascal dafür verantwortlich zu machen sei, wenn aus ähnlichen Sätzen Schlüsse gegen die Religion und gegen die Moral gezogen würden; man solle um solcher Äußerungen willen nicht ihn, den Herausgeber, des Atheismus beschuldigen. Ganz richtig; nur daß Naigeon noch wenige Monate vorher auf eine solche Beschuldigung stolz gewesen wäre.

Gleich in der folgenden Anmerkung verrät sich der Geist der Zeit, fast hätte ich gesagt: der Geist des Tages oder des Monats, für aufmerksame Augen noch deutlicher; das höchste Wesen, die Gottheit, la divinité wird mit Achtung genannt und nur die Verbrechen der Kirche im falschen Dienste dieser Gottheit werden an den Pranger gestellt.

Die Encyclopédie Méthodique, scheinbar viel rücksichtsloser als die erste Encyclopédie, war in diesen wechselvollen Jahren von der gegen-

wärtigen Stunde abhängig, blieb eine Ilias post Homerum und hatte keine Wirkung auf die Zukunft. Die Encyclopédie von Diderot und d'Alembert hatte trotz ihrer zahllosen Nachgiebigkeiten und Zugeständnisse ihr Ziel fest im Auge behalten und in der Hauptsache nicht geschwankt.

Mercier

Ebenso wie Naigeon kann Sebastian Mercier (geb. 1740, gest. 1814) zu den Philosophen der großen Revolution gerechnet werden, eigentlich auch er eher ein Erzeugnis als ein Erzeuger der Revolution. Ein überzeugter Deist, ein satirischer Journalist und Dramatiker, den seine Zeitgenossen ungerecht einen Affen Rousseaus nannten. Sein Ehrgeiz war freilich größer als seine Begabung; aber seine Satire ist echt, aus Zorn geworden, nicht literarisch gewollt. Ob er mehr tapfer oder mehr Parteimann war, da er als Abgeordneter gegen die Hinrichtung des Königs stimmte, wüßte ich nicht zu sagen. In seinem Haß gegen die Könige war er ebenso gründlich wie in seinem Hasse gegen die Kirche. Sein „Jahr 2440" ist eine schwache Utopie, nicht so lustig zu lesen wie viele andere; sie räumt mit religiösen, politischen und sozialen Vorurteilen auf; ohne jede Hoffnung auf Erfüllung des Traumes; das Buch ist schon 1772 erschienen, angeblich in London. Gleich im einleitenden Kapitel vergleicht er Paris mit dem Wasserkopf (so weit geht das Bild zurück) eines rhachitischen Kindes. Anstatt von Gott ist vom Höchsten Wesen die Rede. Man gebrauche das Wort Humanität sehr oft, erfülle aber die Pflichten nicht, die es einschließe.

Anno 2440 gibt es zum Glücke für die Menschheit keine Theologen mehr. „Weil wir vom Höchsten Wesen nur noch sprechen, um es zu segnen und es schweigend anzubeten (ohne über seine undurchdringlichen Eigenschaften jemals zu streiten), ist man übereingekommen, über diese allzu hohen und den Menschenverstand zu überragenden Fragen nicht mehr zu grübeln ... Alle theologischen (ebenso wie alle juristischen) Bücher sind in den Kellern der Bibliothek in eisernen Fässern verschlossen; sollten wir je wieder mit Nachbarvölkern in Krieg geraten, werden wir ihnen anstatt Kanonenkugeln diese gefährlichen Bücher senden. Wir bewahren diese Vulkane eines entzündlichen Stoffes, damit sie uns an unseren Feinden rächen; sie werden mit Hilfe dieser feinen Gifte, die zugleich den Kopf und das Herz angreifen, bald sich selbst zerstören" (S. 76 f.). In diesem Zusammenhang ruft Mercier: „Die Seele ist es, die Gott fühlt" (wir sind auf dem Wege, der von Rousseau und Hemsterhuis zu Fr. Jacobi und unseren Romantikern führt); „das Herz, das nie geliebt hat, ist der erste Atheist gewesen."

Er blieb seinem starren Deismus treu, der bis zur Intoleranz gegen den Atheismus ging. Als er sich 1801, bereits Mitglied des Instituts, mit

der Revolution auseinandersetzte, nämlich in der „Néologie", einem Wörterbuche der revolutionären Sprache, richtete er seine Angriffe immer noch ebenso gegen die katholische Kirche wie gegen den Atheismus: „Athéiser". Il veut jouer le grand homme, le philosophe, l'esprit superieur, et il s'est imaginé qu'athéiser, c'était philosopher. Il athéise d'une manière brusque, inattendue, à propos de rien.

Im Supplement (II, S. 336) fügt er noch böser hinzu: „Un athée Ahéisant, est un fou échappé d'une loge, et il faut l'y ramener promptement. Und er verweist auf den Artikel „Municipe", wo es dann auch über den Atheismus der Pariser Kommune (von 1794) heißt: „Man wird es eines Tages schwer begreifen, daß der Plan, Frankreich atheistisch zu machen, von denselben Leuten gefaßt worden ist, die den Ehrgeiz hatten, es der Herrschaft der Stadtgemeinde Paris zu unterwerfen... Wäre diese Posse nicht blutig gewesen, sie wäre nur lächerlich gewesen für den, der ihre Schauspieler kannte.

Eine andere Wahrheit ist es, daß der entsetzliche Plan, Frankreich atheistisch zu machen, dem Kopfe R...p... (natürlich ist Robespierre gemeint) angehört; er schmeichelte zugleich seinem Ehrgeiz und seiner Bosheit. Indem er die Altäre wieder aufrichtete, schmeichelte er sich, seine Verbrechen zu rühmen und seine Gewalt durch die Religion zu heiligen.

Das sind aber kalte Atheisten, die sich Tag und Nacht abquälen, um den Klerus wieder zu organisieren, und die Religion des Papstes über alle Religionen herrschend zu machen. Was soll man über solche Atheisten denken?" (Offenbar gegen Napoleon.)

Noch einen dritten, diesmal einen fachgelehrten Philosophen der Revolution haben wir zu nennen, bevor wir über einen Staatsmann der Revolution hinweg zu ihren atheistischen Taten übergehen können.

Dupuis

Einer der stärksten Kirchenfeinde im Ausgang des französischen 18. Jahrhunderts war Charles François Dupuis (geb. 1742), der schon in den sechziger Jahren als Professor der Rhetorik beachtet zu werden anfing, der dann unter dem Atheisten Lalande Astronomie studierte und schon 1781 ein gelehrtes Werk herausgab, in welchem allerlei Götterfabeln aus astronomischen Tatsachen oder Vorstellungen erklärt wurden. Erst nach Ausbruch der Revolution generalisierte er diese einseitige, heute zum Teil aufgegebene, aber der Aufklärungstendenz nützliche Auffassung der Religionsgeschichte in dem breiten Werke „Origine de tous les cultes ou réligion universelle"; von diesen bedeutenden Untersuchungen, die allerdings die Jahreszahl der Schreckenszeit auf dem Titelblatte tragen, ist in den verflossenen 120 Jahren meines Wissens keine deutsche Übersetzung erschienen; 1796 veröffentlichte Dupuis selbst einen Auszug, der in Frank-

reich oft aufgelegt worden ist und in einer verdienstvollen, doch nicht völlig genügenden deutschen Ausgabe (von Friedrich Streißler) 1910 erschien. Dupuis wurde unter Napoleon Mitglied des Senats und starb 1809.

Dupuis geht von einem pantheistischen Gottesbegriffe aus, führt aber diese Definition noch mit einem zurückhaltenden „es scheint" ein. Eigentlich ist er ein Agnostiker. „Wer die Welt sieht, sieht Gott, so weit als ihn der Mensch sehen kann; so wie derjenige, der den menschlichen Körper und seine Bewegungen sieht, den Menschen selbst sieht, so weit dieser gesehen werden kann" (S. 13 der deutschen Ausgabe). Tatsächlich sei Religion von jeher immer Naturanbetung gewesen; daraus sei alles zu erklären. Auf die Legende, welche die Sonne unter dem Namen Christus zum Gotte erhebt, scheine sich diese Erklärung nicht anwenden zu lassen; aber die Griechen und Römer würden bereit gewesen sein, den Gott, der von einer Jungfrau im Wintersolstitium geboren ist und zu Ostern oder im Frühlingsäquinoktium wieder aufsteht, mit Bacchos, Osiris, Herakles und Adonis zu identifizieren, dieselben Griechen und Römer, die die Genannten als Götter oder Heroen anerkannten. „Nur Schwachköpfe glauben noch an Offenbarungen und Gespenster" (S. 169). Die immer gelehrten, oft schlagenden, oft unhaltbaren Begründungen seiner Hypothese übergehe ich, weil ich nicht Religionsgeschichte geben will. Der Verfasser weist darauf hin, daß eine allegorische Deutung der Bibel von jeher üblich war; auch schon bei den Rabbinen und den Kirchenvätern; wörtlich genommen wären viele dieser Geschichten Abgeschmacktheiten. „Wäre einer unter unseren Lesern, dessen mutige Gläubigkeit sie verdauen kann, so bitten wir ihn aufrichtig nicht weiter zu lesen und zu den Märchen von der Eselshaut, dem Blaubart, dem Leben der Heiligen und den Orakeln von Bileams Esel zurückzukehren. Die Philosophie ist nur für Männer, die Märchen sind für Kinder" (S. 180).

Sehr merkwürdig sind da die Beziehungen zwischen Christus und dem Gotte Mithra. Dupuis weist gut darauf hin, daß schon der Engländer Hyde Vergleiche ähnlicher Art angestellt habe; aber bei Hyde werde jede solche Ähnlichkeit für ein Werk der Vorsehung ausgegeben, nach den Gewohnheiten seines Landes, „wo der Aberglaube sich beinahe immer neben der Philosophie findet und mit ihr einen ungeheuerlichen Bund bildet"; die Furcht, die Vorurteile des Zeitalters zu verletzen, sei in England immer stärker als der gesunde Verstand (S. 195).

Nachdem Dupuis sehr scharfsinnig auch den Monotheismus und die Dreieinigkeit historisch durch eine damals fast ganz neue Religionsvergleichung untersucht hat, wendet er sich so frei, als wäre er ein Heide, zu der Frage, ob Christus gelebt habe. Daran liege wenig; Dupuis drückt sich

gotteslästerlich aus. Die Sonne aber habe immer existiert und sei der eigentliche Gegenstand der christlichen Anbetung. Die Bürgen für die Existenz eines Mannes namens Christus seien nicht Tacitus und Suetonius gewesen, sondern deren Gewährsmänner, die Christen waren. Dupuis ist sehr stark in Bibelkritik und weiß schon, wie aus mißverstandenen Worten Heiligennamen entstanden sind: aus der Wunschformel perpetua felicitas die beiden weiblichen Heiligen Perpetua und Felicitas, aus dem wahren Bilde Christi (vera icon) die heilige Veronika.

Im zehnten Kapitel prüft Dupuis den Einfluß der Religionen auf Politik und Moral, viel freier als es noch Voltaire zu tun wagte, aber eigentlich auch freier von dem Hasse der Enzyklopädisten, die sich gegenüber der Kirche noch im Sklavenkriege befanden. Im Jahre 1794 war die Kirche in Frankreich vorübergehend völlig ohnmächtig. Dupuis ist stolz auf die Religionslosigkeit seines Landes. „Alle Völker Europas hielten öffentliche Andachten, um für ihren Krieg gegen Frankreich den Erfolg zu erbitten; die Franzosen, die einzigen, die nicht gebetet hatten, haben gewonnen" (S. 242). Er ist Aufklärer genug, eine Geschichte der Religionen und Priesterschaften das schrecklichste Gemälde von der Menschen Unglück und Wahnsinn zu nennen, aber gerecht genug, die frommen Opfer der Vendée ebenso zu beklagen. „Die französische Revolution hat die Wahrheit ans Licht gebracht. Es gibt nur einen Gottesdienst, der sich für den Menschen schickt und der Gottheit gefallen kann: Wohltun und Tugend üben" (S. 250).

Heftig wendet er sich gegen den betrügerischen Satz, die Gesetzgebung müsse sich auf eine religiöse Grundlage stützen, dem Volke müsse die Religion erhalten bleiben. Auch Robespierre sei in seiner letzten Zeit so ein Betrüger gewesen. Täuschung des Volkes sei immer ein Unrecht. Die Greuel der großen Revolution, die Dupuis nicht leugnet, wären nicht erlebt worden, wenn Priester und Könige vorher nicht gegen das Volk so unredlich gewesen wären; gerade weil das Volk gewöhnt war, alle Moral an die alten Religionslehren zu knüpfen, habe es dann die Freiheit in Zügellosigkeit verwandelt (S. 257).

Dupuis ist so sehr Aufklärer und Schüler von Voltaire, daß er das natürliche Religionsbedürfnis gar nicht begreift, in jedem Religionsstifter einen Betrüger zu sehen geneigt ist und auch in den ehrwürdigsten Symbolen noch Werke eines bewußten Betruges erblickt. Weil man immer beim besten Willen die Sprache seiner eigenen Zeit redet und sich nie völlig von den Tendenzen seiner eigenen Zeit befreien kann, wage ich nicht zu bestimmen, ob unser psychologisches Verständnis für die Entwicklung der Religionen die richtigere Einsicht ist oder ob wir wieder einmal, auf einem

höheren und besser verstehenden Standpunkt, zu einer Betrugshypothese zurückkehren werden. Jedenfalls erklärt Dupuis in seinem Auszuge, viel gründlicher in dem Dreibänder, auch die Mysterien für eine grobe Priestertäuschung. „Die Wahrheit kennt keine Mysterien; sie gehören nur dem Irrtum und dem Betruge an. Das Bedürfnis zu täuschen, wenn man anders ein solches Bedürfnis annehmen kann, hat ihnen allen ihre Entstehung gegeben. Man muß also ihren Ursprung außerhalb der Grenzen der Vernunft und der Wahrheit suchen" (S. 261). Er kennt aber schon manche Zusammenhänge der alten Mysterien untereinander und mit dem Christentum und weiß auch schon, daß der Zweck besonders der Eleusinischen Mysterien sittlich gut und darum löblich war, „wenn auch das Mittel sich auf Täuschung und Blendwerk gründet". Den Glauben an eine Fortdauer und an eine Läuterung der Seele, welcher Glaube doch wohl irgendwie bei den Mysten geweckt oder gestärkt wurde, erledigt er mit einer treffenden Vergleichung: „Das hieße untersuchen, was aus dem harmonischen Prinzip eines Musikinstrumentes wird, wenn das Instrument zerbrochen ist" (S. 268). Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele werde einmal, wenn man diese Lüge für die Regierung des Volkes nicht mehr notwendig finden werde, ebenso aufhören, wie die Lehre von einer Seelenwanderung aufgegeben worden ist. Die Alten haben das Land ihrer Erfindung, den Aufenthaltsort der Seelen nämlich, besser zu kennen geglaubt und vollständiger beschrieben als die Erde.

Zwischen dem Kreise Voltaires und diesem Dupuis vom Jahre 1794 besteht im Tone nur der eine Unterschied, daß die Voltaires und d'Alemberts sich bald kühn bald vorsichtig (selbst in ihrem Briefwechsel noch nicht ganz offen) gegen eine herrschende Kirche auflehnten, daß Dupuis über die soeben niedergeworfene Kirche triumphieren zu können glaubte; es ist natürlich, daß unsere Sympathie mehr den Kämpfern gilt als den brutalen Siegern. Voltaires formelhafter Spruch „Ecrasez l'infâme" erscheint uns mindestens ebenso historisch groß wie des älteren Cato berühmte Wiederholung, Carthaginem esse delendam. Was Voltaire bei steter Gefahr für Leib und Leben mit witzigem Grimme gegen die Pfaffen schrieb, das ist heute noch wirkungsvoller als etwa der Freudenausbruch von Dupuis: „Zum Glück für uns hat durch die Revolution eine Art Abrechnung stattgefunden; die Nation hat den Priestern und Mönchen ihre unermeßlichen Besitzungen, die Frucht gewaltsamer Anmaßungen so vieler Jahrhunderte, wieder genommen und ihnen nur die himmlischen Güter gelassen, um die sie sich nicht viel zu bekümmern scheinen, die ihnen jedoch vermöge des Erfindungsrechtes gehören" (S. 288). Dahin gehört es auch, wenn in der revolutionären Sprache von den Klöstern als von religiösen

Bastillen geredet wird und von der grundsätzlichen Unduldsamkeit der christlichen Sekte.

Ich habe nachzuweisen versucht, daß Voltaire nicht nur ein Feind der christlichen Kirche war, noch dazu der stärkste von allen, daß er auch trotz seiner häufigen Gegenversicherungen wohl den Atheisten zuzuzählen ist, wenn er auch in dieser Hinsicht kaum zu einer begrifflichen Klarheit kam; sicherlich ist sein Bekenntnis zum Deismus sehr häufig nur ein vorgehaltener Schild wie an anderen Stellen die Versicherung seiner Königstreue. Nicht viel weniger unehrlich mag auch der Deismus bei Dupuis gewesen sein. Daß der Pantheist Dupuis völlig religionslos war, verrät sich einmal (S. 289), da er sagt, daß die natürliche Religion dem Menschen genüge, und hinzufügt: „Alsdann ist es aber eigentlich nicht mehr Religion sondern Moral, die wir brauchen und worüber wir einig sind.“ Die großen Männer des Altertums hätten nur menschliche Tugenden besessen; die Moral wäre die Hauptsache; die aus lauter Religion den gesunden Menschenverstand abgeschworen hätten, wären Schwärmer, Eiferer und Schwachköpfe. Noch einmal: das Hohelied auf die Toleranz klingt von den oft zitternden Lippen des Spötters Voltaire heiliger und schöner als von den Lippen des gelehrten Dupuis, der sich des blutigen Sieges freute.

Der deutsche Herausgeber hat ein überflüssiges Schlußwort hinzugefügt; es war nicht nötig erst zu beweisen, daß die Kirche, so weit ihre Macht reicht, heute noch ebenso unduldsam ist wie sie immer war und aus Überzeugung oder Klugheit sein muß.

Necker

Gegenüber dem Philosophen, dem Satiriker (Mercier war das besonders in seinen, auch in Deutschland, vielgelesenen „Tableaux de Paris“) und dem Gelehrten der Revolution muß nun noch auf den „Staatsmann“ Necker hingewiesen werden, damit von dem öffentlichen Geiste Frankreichs keine falsche Vorstellung entstehe. Der Ruhm und die wirkliche Bedeutung der Enzyklopädisten, sodann die mindestens kirchenfeindliche Haltung der einflußreichsten Revolutionsmänner täuscht auch guten Historikern das Bild vor, als ob bei Ausbruch der großen Revolution die Weltanschauung Voltaires und Diderots in den führenden Geistern allgemein gewesen wäre, als ob die Devise „Ecrasez l'infâme“ überall ihre Auswirkung gefunden hätte. Man könnte dieser Meinung eine ganze Literatur entgegenhalten, eine Reihe von Büchern, deren Verfasser den Vorwurf der Heuchelei nicht verdienen. Ich will nur eine einzige solche Schrift als Beispiel heranziehen, eine sehr merkwürdige Apologie der Religion und des Christentums, weil diese Schrift unmittelbar vor Ausbruch der Revolution erschien und weil ihr Verfasser gerade damals noch vom Volke für den Retter der französischen Gesellschaft gehalten wurde. Nur darf nicht vergessen werden,

daß dieser Verfasser, der Finanzminister Necker, eigentlich kein Franzose war; sein Vater war ein Brandenburger, er selbst in dem streng calvinistischen Genf (1732) geboren.

Nur kurz sei an einige Daten erinnert. Der reiche, ehrgeizige, aber nicht übermäßig eigennützige Bankier Necker war 1777 zum Finanzminister (auf den Titel kommt es nicht an) ernannt worden, hatte gute Dienste geleistet, war dann 1781 in Ungnade entlassen worden, weil er sein Urteil über die Finanzlage und die Verschwendung des Hofes öffentlich aussprach und auf die Reformvorschläge von Turgot zurückkam. Er hatte in der Schweiz eben das Buch vollendet, das uns beschäftigen soll, als der unheilvolle Calonne (1787) Neckers Verwaltung für die trostlose Lage des Reiches verantwortlich machte. In einer Vornotiz zu seinem Buche kündigt Necker eine Antwort auf das Memoire Calonnes an und eine Rechtfertigung seines eigenen „Compte-rendu" von 1781. Er wurde zunächst ausgewiesen, aber schon im August 1788 unter dem Jubel des Volkes wieder Finanzminister. Die Einberufung der Generalstaaten wurde ihm als sein Verdienst angerechnet. In der ersten Sitzung vom 5. Mai 1789 legte er, trefflich und langweilig, die finanzielle Lage und die zu ihrer Abhilfe nötigen Opfer dar. Bei den Formfragen der ersten Wochen, an deren Diskussion die Revolution schon erstarkte, suchte Necker zwischen dem Adel und dem dritten Stande zu vermitteln. Ohne Erfolg. In der Sache wollte Necker, ehrlich und pedantisch, die Einführung der damals just hundert Jahre alten englischen Verfassung. Die mächtigste Partei bei Hofe plante, vielleicht ohne Vorwissen des Königs, eine Reaktion und duldete den beim Volke beliebten Minister nur noch widerwillig. Am 11. Juli wurde er vom Könige selbst freundlich ersucht, sein Amt niederzulegen, aber kein Aufsehen zu machen und Paris heimlich zu verlassen. Er gehorchte. Doch schon am nächsten Tage setzte mit Straßendemonstrationen für Necker die Bewegung ein, die am 14. Juli zum Bastillensturm führte. Der König mußte der öffentlichen Meinung nachgeben. Kaum hatte Necker in Basel von den fliehenden Polignacs die Ereignisse erfahren, als er auch schon wieder zurückberufen wurde, vom Könige in begreiflicher Verlegenheit, von den Abgeordneten mit den Gefühlen der Sieger. Seine Rückreise nach Versailles war ein Triumphzug. In Paris wurde er so gefeiert (30. Juli), daß er sich als den Herrn der Lage fühlte. Rührselig setzte er seine Amnestie durch. Aber vom ersten Tage seines neuen Ministeriums an erlebte er Enttäuschung auf Enttäuschung, sogar auf dem Gebiete der Finanzverwaltung selbst. Die Revolution, jetzt unter der Führung Mirabeaus, schritt über den ängstlichen Mann hinweg. Auch in der Frage des Veto war er für halbe Maßregeln. Im September wurde sein Finanzplan angenom-

men, aber Mirabeau erklärte sich offen für seinen Gegner und belastete ihn mit jeder Verantwortung. Im Oktober sollten Mirabeau und Necker miteinander versöhnt werden. Es war zu spät. Necker blieb noch einige Monate Minister, aber sein Einfluß war bald nirgends mehr zu spüren. Der Hof hatte kein Vertrauen zu ihm und der Enthusiasmus des Volkes war verflogen. In der aufgeregten Kammer wurde er kaum mehr angehört, wenn er die Gegensätze als ein sentimentaler Prediger der Vernunft versöhnen wollte. Sein Fachwissen schätzte man nur noch niedrig ein, über seine Eitelkeiten lachte man. Alle Welt war zufrieden, als er am 4. September 1790 zum dritten Male sein Amt niederlegte. Er zog sich nach Coppet zurück, wo er schon nach seiner ersten Demission gelebt hatte. Das Volk war ihm so feindlich geworden, daß es seinen Wagen zuerst nicht über die Grenze lassen wollte.

Frau Necker

In Coppet also, am Genfer See, wo vorher der große Schriftsteller Bayle gelebt hatte, wo nachher Neckers Tochter auch deutsche Romantiker um sich versammelte, hatte Necker 1787 sein Buch verfaßt: „De l'Importance des Opinions réligieuses". Ich will nicht einmal behaupten, daß Madame Necker an der Abfassung des Buches beteiligt gewesen sei; ich will es nicht behaupten, weil ich es nicht beweisen kann. Aber nach dem ganzen Geiste dieser Apologie könnte sie die Verfasserin sein. Sie war es, die ihren steifleinenen Mann vorwärts drängte; die Abkehr von den Enzyklopädisten und die Hinweise auf neue soziale Pflichten erinnern an ihre eigenen Schriften. Ausdrücklich möchte ich mich aber dagegen verwahren, als nähme ich an, die Frömmigkeit des Buches hätte Necker in sein Ministerium zurückführen sollen. Geschadet hat ihm seine kirchliche Gesinnung gewiß nicht. Frömmigkeit aber war nicht mehr, wie hundert Jahre vorher unter Ludwig XIV., eine Bedingung des Emporkommens. Der Hof von Marie-Antoinette war frivol. Und Necker wie seine Frau waren ehrliche Menschen. Madame Necker dabei freilich nicht ohne einige Neigung zur Intrige.

Ihr Salon, vielleicht der letzte und glänzendste vor der Revolution, hatte schöne Seelen und wilde Enzyklopädisten vereinigt. Man nahm Rücksicht aufeinander, wenigstens in der Unterhaltung. (Man vgl. „Pariser Salons" S. 93.) Sie war die Tochter eines armen Pastors der französischen Schweiz und hat bemerkenswerte Gedanken über Wohlfahrtseinrichtungen und über die Scheidung (zwei Jahre darauf ließ ihre Tochter sich scheiden) niedergeschrieben. Madame de Staël ist heute berühmter als ihr Vater und als ihre Mutter; Madame Necker war immerhin bedeutender als ihr Mann und als ihre Tochter.

Jedenfalls ist die Einleitung des Buches von Necker selbst, von einem Manne, der sich für einen Staatsmann hält. In unklaren Wendungen

wird die Regierung ermahnt, den herrschenden Indifferentismus zu bekämpfen und den Einfluß der Kirche auf die Gewissen nicht preiszugeben. Die öffentliche Ordnung werde nicht nur durch die Gesetze, sondern auch durch die Gefühle erhalten; abgelehnt wird die heimlich um sich greifende Lehre, daß der Mensch eine Pflanze sei, das Weltall ein Ergebnis des Zufalls, die Moral ein Spiel der Politik. Die Namen der gefährlichen Philosophen werden ebensowenig genannt wie eine bestimmte Konfession. Gerade jetzt, wo die Intoleranz besiegt sei, müsse die Religion gestützt werden.

In 18 langstieligen Kapiteln wird dann die Notwendigkeit der Religion für den Staat gepredigt; irgendeine Religion, die vielleicht ein gereinigtes Christentum, vielleicht der Katholizismus ist. Der Verfasser ist niemals deutlich, nicht im Angriff, nicht in der Verteidigung. Da er (im 12. Kapitel) auf das Dasein Gottes zu sprechen kommt, gesteht er, gezittert zu haben beim Lesen der Gegengründe gegen seine liebste und beseligendste Überzeugung. Sie ist ihm nicht erschüttert worden. Alle Vorstellungen von einer Entstehung der Welt scheinen ihm nicht so wahrscheinlich wie die eines allweisen und allmächtigen Gottes. Besonders scheint ihm das ewige Dasein Gottes viel begreiflicher als das ewige Dasein einer unerschaffenen Welt. Mit metaphysischen Beweisen werden wir wirklich nicht belästigt; das Gefühl muß herhalten und die alten Gedankengänge der Teleologie. „Wer von seinem Verstande nicht trunken gemacht worden ist, der muß einen Gott fürchten, suchen, anbeten.“ Namentlich die Intelligenz Gottes wird bewundert; man könnte an einen Einfluß des Engländers Cudworth denken. Aber der Verfasser will ein durchaus moderner Mensch sein, kein Dogmatiker. Der Begriff der ersten Ursache genügt ihm. Nur daß er zu wissen behauptet, diese Ursache sei das höchste Wesen, der Ordner und Beweger der Natur, das Muster von Weisheit und Güte, der Beschützer der empfindenden Geschöpfe, der Überwacher ihrer Handlungen und die allgemeine Vorsehung der Welt. Alle diese Dinge hält er für keine Dogmen. Und mit einer leichten Handbewegung schiebt er den Einwand beiseite, den die Pessimisten von den Übeln hernehmen; als ob nicht auch die Werke der Menschen Fehler hätten. Die Furcht vor Etwas nach dem Tode wird ihm, trotz der angedrohten Höllenstrafen seiner Religion, eher von seinem lieben Gotte benommen als vom Atheismus. Er ist kein Dogmatiker, aber er weiß, daß Gott ein guter Mann ist.

Der Verfasser will den Philosophen nicht das Nachdenken über religiöse Fragen verbieten. Es gibt da übernatürliche Geheimnisse, die auch wohlmeinende Forscher zu Zweifeln führen können. Der Gebrauch der Vernunft mißfalle Gott nicht; aber sie dürfe beileibe nicht zu einer Verachtung der religiösen Kulte und zu einer Entfernung vom Christentum

führen. Die Religion vertrage sich sehr gut mit einer hochgesteigerten Philosophie. Man müsse die religiösen Zeremonien seines Landes achten, man verletze sonst zu leicht die Seele seiner Mitbürger. „Der Befreier der Schweiz hat mit einem Pfeile einen Apfel vom Kopfe des einzigen Sohnes geschossen; wer darf sich schmeicheln, ihm an Geschicklichkeit und an Glück zu gleichen?"

Immer wieder werden vom Verfasser Voltaire und die Enzyklopädisten — ohne Namensnennung — wegen ihres Spottes getadelt; sehr geschickt wird ihnen der ernste und tief religiöse Ton der Reformatoren des 16. Jahrhunderts entgegengestellt, natürlich ohne daß der Katholizismus irgendwie verletzt würde. Der Verfasser meint, die spottenden Philosophen seien nur darum so keck, weil sie sich gegenüber der gläubigen Masse des Volkes als die gebildete Minorität fühlen; sie würden sich hüten, das Gebäude der Religion einzureißen, wenn sie die ganze Nation hinter sich wüßten. Bezeichnend für die Bedeutung, die der religiösen und der philosophischen Weltanschauung zugestanden wird, ist das folgende, verkehrte, aber sonst ganz hübsche Bild. „Niemand wird so verrückt sein, eine Armee im Marsche aufhalten zu wollen, um als scharfsinniger Fachmann die vollkommene Richtigkeit der Stimmung der Militärmusik zu untersuchen, welche die Soldaten zum Kampfe anreizt."

Doch alle diese Bemerkungen gelten nur den Deisten, die die positiven Religionen verwerfen, aber an Gott glauben. Für die Atheisten hat der Verfasser damals nur Verachtung und Mitleid und die Bitte, das Menschengeschlecht mit ihrer trostlosen Lehre zu verschonen; wenn sie ehrlich glauben, daß Moral ohne Gottesglauben bestehen könne, so sollen sie ihre Moral dadurch bewähren, daß sie schweigen.

Aber Necker, eingeklemmt zwischen der französischen Staatsreligion und seiner Neigung zum Protestantismus, ist natürlich nicht engherzig und nicht intolerant. Keine positive Religion dürfe Anspruch darauf machen, dem Throne des höchsten Wesens am nächsten zu stehen. Jede Verfolgung um der Überzeugungen willen habe aufzuhören. Aber auch der Philosoph habe seine Angriffe gegen die Kirche einzustellen. (Als ob die Philosophen jemals mit Feuer und Schwert vorgegangen wären.) Nach solchen deistischen Gemeinplätzen wird aber doch die christliche Religion über alle anderen gestellt, bloß um ihrer Moral willen, um der Menschenliebe willen, die sie über Raum und Zeit hinweg gelehrt habe. Überflüssigerweise versichert der Verfasser, er habe nicht geistreich sein wollen; er ist es wirklich nicht gewesen. Er ist sich bewußt, mit seiner Halbheit, die er für den goldenen Mittelweg hält, es keiner der beiden Parteien recht zu machen. Zum Schlusse wendet er sich an zwei hohe Instanzen.

An die französische Akademie, der er (wie mir scheint) zuredet, ihn für sein Buch bei der nächsten Gelegenheit aufzunehmen. Sodann an den lieben Gott selbst, den er mit rednerischem Schwung apostrophiert, nicht ohne einen Zusatz von Mystizismus, den man in Frankreich unter dem Namen des Quietismus einzuführen gesucht hatte.

Noch eine Bemerkung mag ein Licht werfen auf die ganze Rückständigkeit des Standpunktes von Necker. Etwa hundert Jahre vorher hatte insbesondere Bayle immer wieder den Satz verteidigt, daß ein Atheist ein guter Staatsbürger sein könnte, und hatte auch darum aus dem Frankreich Ludwigs XIV. nach Holland entfliehen müssen, um unbehelligt zu bleiben. Necker beschäftigt sich (in seinem 4. Kapitel) auch mit dieser Frage und versucht auch da seine weiße Salbe anzuwenden. Er leugnet die Tatsache nicht geradezu. Er unterscheidet — die Übersetzung würde nicht genau stimmen, weil dévotion durchaus nicht bloß Frömmelei bedeutet, sondern auch jede äußere Andachtsübung aus Überzeugung, weil also eine Gegenüberstellung von Frömmelei und Frömmigkeit den Text ein wenig fälschen würde — zwischen dévotion und piété; dévotion sei mitunter mit Heuchelei gemischt, eine weise, vernünftige Herzensfrömmigkeit bilde den wahren Charakter des reinen religiösen Geistes. Nun stehe die Moral der Frömmigkeit viel höher und sei umfassender als die religionslose gesellschaftliche Moral. Auch täusche der Atheist über seine Motive, wenn er tugendhaft ist; die öffentliche Meinung, die ihn die Tugend zu lieben zwinge, sei doch erst durch die Religion hergestellt worden. Endlich gelangt der „Staatsmann" zu dem Argument, daß dem Volke (wie man heute sagt), die Religion erhalten werden müsse. Unter dem gemeinen Volke, dessen ganze Moral in Religion bestehe, habe es niemals einen ehrbaren Atheisten gegeben; das Volk müsse immer von der Religion geleitet werden.

Gouvernantenweisheit, auch wenn man an einen Einfluß der Egeria Madame Necker nicht denken will, die vor ihrer Verheiratung Kindererzieherin war und nachher diesen Beruf in ihren Schriften, in ihrem Salon und in ihrer Ehe nicht aufgab. Als Necker in diesem Buche mehrfach und am Ende recht melancholisch sagte, die Zeit wäre seiner vermittelnden Weisheit nicht günstig, ahnte er (1787) noch nicht, wie sehr er recht hatte. Von den Führern der Revolution standen die Girondisten, unter denen doch auch bessere Staatsmänner waren als er, seinen vermittelnden Vorschlägen noch am nächsten; und man weiß, mit welchem blutigen Radikalismus die Revolution über die Gironde hinwegschritt.

*

Revolution und Christentum

In bezug auf die Religion war das entscheidende Ereignis der großen französischen Revolution nicht der Versuch Robespierres, den Deismus zur Staatsreligion zu machen, ganz gewiß auch nicht die komödienhafte Absetzung Gottes, wie man die Einsetzung der Göttin Vernunft häufig genannt hat, sondern die Tatsache, daß einer der größten Staaten des Abendlandes, noch dazu der Staat des allerchristlichsten Königs von Frankreich, für einige Jahre das Christentum, die Kirche und die Geistlichkeit abschaffte, ohne daß die Staatsaufgaben irgendwie zu leiden schienen. Die große Revolution, die ganz ehrlich war in ihrer Sehnsucht nach einer Befreiung der ganzen Menschheit ist auch da mit einer Probe am eigenen Leibe vorangegangen; die Probe war zugunsten des konfessionslosen Deismus ausgefallen. Daß Napoleon bald nachher in der Verfolgung seiner dämonischen Pläne sich herbeiließ, nicht nur das Christentum, sondern den Katholizismus selbst (wenn auch zunächst nur den gallikanischen) wieder einzuführen, änderte durchaus nichts an dieser Tatsache; wohl konnte die Reaktion der Heiligen Alliance Gesetze erlassen, die auf die Wiederherstellung mittelalterlicher Zustände in Staat und Kirche abzielten, wohl konnte die Romantik Kirchlichkeit zu einer Mode für Künstler und Literaten machen, es war nur noch eine Mode, eine Nachahmung, kein gewachsener Stil. Im Volke gab es nach wie vor Frömmigkeit genug; der fromme Staat war nach den Erfahrungen von 1793 bis 1799 zu einer Heuchelei der neuen Gewalthaber geworden.

Die übliche Darstellung, nach der die Revolution gewissermaßen parallel zum Umsturz von Thron und Altar führte, zur republikanischen Schreckensherrschaft und zum Atheismus, ist natürlich falsch, widerspricht sogar durchaus der wirklichen Entwicklung; denn Schreckensherrschaft und Königsmord war viel früher von Glaubensfanatikern als Monarchomachie theoretisch gelehrt und in allen Religionskriegen praktisch geübt worden, sodann bestand zwischen der deistischen Anbetung eines höchsten Wesens und der atheistischen Vergottung der Vernunft nicht etwa nur ein Gradunterschied, sondern ein Gegensatz, der wieder zu einem Kampfe auf Leben und Tod führte. Ich will auf die Umstände, die doch den Ansturm gegen das Königtum langsam in einen ebenso vernichtenden Ansturm gegen die Kirche erweiterten, nur kurz eingehen, dann aber genauer die Rolle untersuchen, die der Deismus in der Revolution überhaupt spielte, besonders jedoch in der Weltanschauung Robespierres.

Es bedarf nicht erst eines Beweises, daß die gebildete Oberschicht Frankreichs, daß der dritte Stand, der die große Staatsumwälzung begann, der Kirche gegenüber deistische, also unchristliche Anschauungen hatte; Adel und Geistlichkeit standen mehr unter dem Einflusse Voltaires

und brachten es zustande, einen frivolen Deismus mit einer leichtsinnigen Kirchlichkeit zu verbinden; das Bürgertum stand mehr unter dem Einflusse Rousseaus und seines pathetischen, oft rigoristischen Deismus und unterschied schon zwischen Kirche und Religion. Ich werde gleich darauf zurückkommen müssen, wie das Fest des höchsten Wesens von den Anhängern Rousseaus gefeiert wurde, der parodistische Kultus der Vernunft von den kleinen Nachahmern Voltaires. Was die frivole und die pathetische Gruppe der Deisten vereinigte, was sie beide zur Revolution reif machte, war die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, die leidenschaftliche Sehnsucht nach Neuerungen. Wie aber der Anstoß zu der ganzen ungeheueren Bewegung nicht aus den seelischen Nöten der Menschen kam, sondern aus der Geldnot des Staates, die begreiflicherweise freilich auch eine Geldnot zahlloser Einzelner war, so entschied die Geldfrage auch bald über das Verhältnis von Kirche und Staat. Die Geistlichkeit suchte so lange als möglich, dem Zeitgeiste entgegenzukommen und durch scheinbare Freigebigkeit populär zu werden. Ihre Mehrheit beschloß gleich zu Anfang die Vereinigung mit dem dritten Stande, die der Adel abgelehnt hatte. Die Bischöfe beteiligten sich an der schönen Opfergeste in der Nacht vom 4. auf den 5. August 1789 und zeigten sich bereit, die Kirchengüter als Pfand zu stellen für die Schulden des bankerotten Staates. Hinter solchen Angeboten und hinter großen patriotischen Worten versteckte sich die Berechnung (sicherlich wenigstens bei Talleyrand, dem Bischof von Autun), einen Teil der Kirchengüter preiszugeben, um den Rest zu retten. Das Opfer war umsonst. Der Finanzminister fand keinen anderen Rat als den, den Bankerott durch Raub an den Kirchengütern abzuwenden. Ihre Einziehung wurde beschlossen und der schon recht unfreie König gab seine Zustimmung. Der Verkauf von Kirchengütern im Werte von 400 Millionen konnte nicht ohne Härte geschehen; die Härte wurde für die Geschädigten verschärft, für die Plünderer gemildert, wenn man die entrechteten Mönche und Geistlichen ungestraft verspotten ließ. So glitt die ökonomisch notwendige Konfiskation der Kirchengüter, die zuerst gar nicht religionsfeindlich ausgesehen hatte, allmählich in einen Kampf hinüber gegen Kirche und Religion. In den Monaten Mai bis Juli 1790 wurde eine neue „bürgerliche" Verfassung der Kirche ausgearbeitet, die sich wirklich mit der Papstkirche nicht mehr vertrug: der Staat bestimmte die Anzahl der Bischöfe, Bischöfe und Pfarrer sollten innerhalb ihrer Sprengel gewählt werden. Diese bürgerliche Verfassung durch seine Unterschrift zum Gesetze zu erheben, weigerte sich der König zuerst, angeblich aus Gewissensbedenken; der Papst lavierte. So steigerte das Widerstreben der Kirche den Haß gegen den König, das Zögern des Königs den Haß gegen die

Kirche. Allen Priestern wurde, nach einer glänzenden kirchenfeindlichen Rede Mirabeaus, der Eid auf die Verfassung auferlegt und damit der erste Akt des Dramas mit einem Siege des Jansenismus oder Gallikanismus über Rom beschlossen. Darüber war viel Zeit hingegangen; die Eidesleistung sollte erst im Januar 1792 stattfinden. Inzwischen hatte sich aber die Revolution aus ihren ökonomischen Anfängen zu dem politischen Radikalismus entwickelt, der noch im gleichen Jahre 1792 zur Stiftung der republikanischen Staatsform führen sollte. Unter der Führung des Papstes und der geistlichen Eidesverweigerer stellte sich die katholische Partei an die Spitze der Gegner einer Revolution, die einen Privatbesitz des Papstes, Avignon, mit Frankreich vereinigte, die die Verheiratung katholischer Geistlicher duldete und ihnen jetzt bei schwerer Strafe den Bürgereid auferlegte; so begann der König sich auf den Klerus als auf den treuesten Bundesgenossen zu stützen, und es scheint richtig, was man in ganz Frankreich glaubte, daß Rom den Fluchtversuch des Königs (Juni 1791) begünstigt habe. In einem verfrühten Glückwunschschreiben erwartete der Papst von einer siegreichen Heimkehr des Königs die Wiederaufrichtung der alten Kirchenmacht. Nun war kein Halten mehr: die Revolution sah den verbündeten Feind in Königtum und Kirche. Und als der König wiederum zögerte, die neuen Gesetze zu unterschreiben, begann mit wachsender Schnelligkeit und Erbitterung eine Reihe von Maßnahmen, die nicht mehr aus den Forderungen der Finanznot oder des Gallikanismus zu erklären sind, sondern nur noch aus dem Wunsche, in der katholischen Kirche die christliche Religion zu treffen. Die geistlichen Orden, die sich dem Unterricht und der Krankenpflege widmeten, wurden jetzt von der Verfolgung nicht länger ausgenommen; den Geistlichen wurde ihre althergebrachte Standeskleidung verboten; die Eidverweigerer wurden verhaftet oder deportiert; die Ehescheidung und die Priesterehe wurden eingeführt, sowie die Beurkundung von Geburt, Ehe und Tod durch weltliche Behörden. Endlich wurde bald nach Absetzung des Königs die Einführung eines republikanischen Kalenders beschlossen. Im November 1793, nachdem also bereits die Abwehr der militärischen Gefahr die Energie Frankreichs zur Schreckensherrschaft gesteigert hatte, richtete sich die Wut des Volkes und seiner Führer aufs neue heftig gegen den christlichen Kultus. Die goldenen und silbernen Geräte wurden geplündert, jetzt nicht mehr zugunsten des Staatsschatzes, sondern zu Andenken an den „Aberglauben“. Vor dem Konvent bekannten sich der Erzbischof von Paris und ein Vertreter des Protestantismus zur Vernunftreligion; ein Pfarrer richtete an den Konvent einen Brief, in dem es hieß: „Ich bin ein Priester, das heißt ein Charlatan“. Es sollte keinen Kultus mehr

geben als den der Freiheit und der Gleichheit, kein Evangelium als das der Verfassung.

Die katholische Kirche dachte gar nicht daran, dem Könige oder (nach dessen Hinrichtung) der Dynastie die Treue zu halten; einzig und allein für die Wiedergewinnung ihrer Macht besorgt, war sie zu einem Bündnis mit jedem bereit, der sich zum Herrn von Frankreich machte. Es stellte sich aber heraus, daß auch nach dem Sturze Robespierres die republikanische Partei nichts von einer Wiederherstellung der Kirche wissen wollte, die im Direktorium und im Rate der Fünfhundert schon vorsichtig betrieben wurde. Als jedoch Napoleon nach dem ägyptischen Feldzug sich stark genug fühlte, das Direktorium zu stürzen, und sich bei diesem Plane auch auf die katholisch gebliebenen Volkskreise stützen wollte, da war die Kirche sofort für ihn zu haben, obgleich der General der Einrichtung einer von Rom freien, gallikanischen Staatskirche zustrebte. Unter dem Schlagworte der Kultfreiheit begünstigte er die Wiederaufrichtung zahlloser katholischer Gemeinden und stützte sich dabei realpolitisch lieber auf die Eidverweigerer, die für Märtyrer galten, als auf die republikanischen Geistlichen. Endlich schloß Rom mit Napoleon den Konkordat ab, das den Katholizismus wieder einführte, aber den Papst innerhalb Frankreichs der Staatsgewalt unterwarf. Rom fügte sich und verstand es meisterhaft, den Konkordat unter dem Kaiser Napoleon und dann unter der Restauration zu der Ausbildung eines päpstlichen Absolutismus zu benützen.

In diesen zehn Jahren nur, von der Gründung der französischen Republik bis zum Konkordat, war die katholische Kirche in Frankreich vogelfrei und das Christentum konnte wirklich für abgeschafft gelten. Doch nur für wenige Wochen der Schreckensherrschaft und nur bei einer kleinen Gruppe von atheistischen Fanatikern war auch der liebe Gott abgesetzt. Der deistische Gott, der Gott der Naturreligion, wurde auf den frei gewordenen Altar gesetzt und der Mann, den man den Diktator Frankreichs nannte, wurde sein Verteidiger und, am feierlichsten Tage seines Lebens, sein Oberpriester: Robespierre, der Schüler Rousseaus. Das Bild Robespierres wird uns von englischen und deutschen, auch von französischen Geschichtschreibern fast immer mit verleumderischen Entstellungen vorgehalten; was charakterlose Schreiber in den Jahren nach seiner Hinrichtung zusammenlogen und zusammenfälschten, um sich den neuen Machthabern gefällig zu zeigen, den kleinen Mördern Robespierres, das ist durch die vorhandenen Akten längst widerlegt worden und sollte nicht wieder als geschichtliche Wahrheit vorgetragen werden. Gewiß, Robespierre war auf keinem Gebiete ein Genie wie Napoleon, er war ein

Robespierre

beschränkter Geist, und seine Reden sind für den Nichtfranzosen wunderlich zu lesen, oft beinahe komisch durch die Wiederholung feierlicher Phrasen, die predigerhaft den neuen heiligen Büchern entlehnt sind, den Schriften Rousseaus und der Erklärung der Menschenrechte; nur daß Robespierre just mit solchen Sätzen, die auch dem Bewunderer der großen Revolution mitunter ein Lächeln ablocken können, den Forderungen der Zeit die allein passende Form gab. Gewiß, Robespierre gehörte in dem entscheidenden Jahre als Führer zu den glühenden französischen Republikanern, die in den Prinzipien der Revolution das Heil der Menschheit erblickten und vor dem Terror nicht zurückschreckten, als ein Bündnis der „Tyrannen" den Sieg der Freiheit in Frage zu stellen schien; nur daß Robespierre persönlich nicht blutdürstig war, viele Girondisten vor dem Tode bewahrte und an den Ausschreitungen der Schreckensherrschaft keine Schuld trug, nur daß der „Unbestechliche" keinen einzigen Mord auf dem Gewissen hatte, zu dem ihn nur Rachsucht oder Ehrgeiz verleitet hätte. Es muß einmal gesagt werden, entgegen der offiziösen Geschichtschreibung: Robespierre war maßvoll in allen politischen und religiösen Fragen. Er log nicht, wenn er sich rühmte, immer nur die Gerechtigkeit gewollt zu haben. Natürlich: die Gerechtigkeit, wie er sie sah. Robespierres Biographie von Erneste Hamel mag ein schlecht geschriebenes und einseitiges Buch sein; in der Hauptsache aber ist es durch die Häufung der Beweise überzeugend; Robespierre war ein Idealist, freilich so verrannt, wie Idealisten im Handeln gewöhnlich sind. Und wenn er gegen politisch Andersgläubige auch rücksichtsloser, blutiger gewesen sein sollte als die gegenwärtige politische Moral verstehen und verzeihen könnte, so war er doch ganz gewiß ein Prediger und ein Anwalt der Duldung in der Frage, die uns hier allein beschäftigt, in der Frage des Glaubens. Und das ist der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Bewegungen des Jahres 1794, der Vergottung der Vernunft und der Anerkennung eines höchsten Wesens, Bewegungen, deren Gegensätzlichkeit wir nicht begreifen, wenn wir nur die Schlagworte vernehmen und uns um die handelnden Personen nicht kümmern. Die Männer, die den neuen Kult der Göttin Vernunft einzuführen vorgaben, waren unduldsame Fanatiker, Robespierre, der sich selbst zum Oberpriester des höchsten Wesens geweiht hatte, war duldsam, trat unbeirrt für volle Religionsfreiheit ein.

Schon bei der feierlichen Verkündigung der Menschenrechte, deren ursprüngliche Erfinder die Deisten Locke und Rousseau gewesen waren, berief man sich auf den unbekannten Gott, den unsterblichen Gesetzgeber. Es ist lehrreich, daß man da — unter lebhafter Beteiligung Robespierres — nicht auch, wie die Geistlichkeit wünschte, eine Erklärung der Menschen-

pflichten hinzufügte; die Pflichten sollten sich aus den Rechten ergeben, nicht aus irgendwelchen Vorschriften einer offenbarten Religion. Keiner der jungen Rebellen hätte Wert darauf gelegt, die Herkunft der Menschenrechte genauer festzulegen; ob man von der Vernunft sprach oder vom höchsten Wesen, man meinte die gleiche unbekannte Ursache.

Die äußeren und inneren Gefahren der neuen Republik führen zu einer überstürzten Gesetzgebung, die ein politisches Schreckensregiment bereits vorbereitet, aber noch geht die Kirchenpolitik nicht über die Durchführung einer allgemeinen Gewissensfreiheit hinaus. Man ist bis zur Stunde nicht überall so duldsam gegen die Gewissen, wie es der berüchtigte Wohlfahrtsausschuß war; als eine französische Sekte sich auf ihre religiösen Überzeugungen berief, die Waffendienst und Blutvergießen verboten, erhielt sie zur Antwort eine Verordnung des Ausschusses: die Anhänger dieser Sekte sollten in unblutigem Militärdienst verwendet werden oder sich auch loskaufen können. Die Schulpflicht, die wiederum nur ein Recht auf Bildung ist, wird beraten, am Tage der Ermordung Marats; in der Begründung Robespierres ist zunächst von einer Feindschaft gegen die Kirche gar nicht die Rede; die neue Einrichtung der allgemeinen Volksschule scheint ebenso selbstverständlich wie ihre Unabhängigkeit von der Kirche.

Erst während der gleichzeitigen Beratungen über ein bürgerliches Gesetzbuch kam es zum ersten Male (am 25. August 1793) zu einer der komödiantenhaften Szenen, in welche die Agitation für den Atheismus so häufig ausartete; just hatte Robespierre den Vorsitz inne, als vor dem Konvent eine Abordnung von Lehrern erschien, die die allgemeine Schulpflicht auf Kosten des Staates verlangte; dann trat ein abgerichtetes Kind vor und sagte eine Rede auf; die Jugend wolle nicht im Namen eines sogenannten Gottes bepredigt werden, sondern unterrichtet in den Grundsätzen der Gleichheit, der Menschenrechte und der Verfassung. Damals wurde dieser erste Vorstoß des radikalen Atheismus noch mit Murren aufgenommen, noch war die Mehrheit des Konvents deistisch, noch hatte Hébert, der spätere Anführer in der Hetze gegen Gott, in seiner Zeitung mit der Hetze gegen die Erztigerin von Österreich genug zu tun. Wir sind in der Zeit, da die verzweifelte Lage Frankreichs den Schrecken als letztes Rettungsmittel zu verlangen schien; und im Vertrauen auf dieses Mittel dürften Robespierre, Danton und Hébert wohl eines Sinnes gewesen sein, wenn auch Robespierre und Danton niemals die rohen Worte gebrauchten, mit denen die Zeitung Héberts ihre Leser in einen Blutrausch versetzte. Auch darf nicht vergessen werden, daß Robespierre ja in der Anwendung des politischen Terrors maßvoller war, als die Legende der Revolution — die ihm feindliche wie die ihm freundliche — zugeben will.

Kalender

Anfangs Oktober 1793 vollzog sich in aller Stille das Ereignis, das stärker als alle bisherigen Schritte mit der alten Religion zu brechen schien: der unchristliche republikanische Kalender wurde eingeführt. Seine Unchristlichkeit bestand namentlich in drei Dingen: daß die Jahreszählung nach dem angeblichen Geburtsjahre Christi aufgegeben und die neue Zählung von der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche 1792 — an welchem Tage „zufällig" die französische Republik verkündet worden war — beginnen sollte; daß neue republikanische Feste ohne Hinblick auf Ostern, Pfingsten und Weihnachten eingeführt wurden, nach astronomischer Berechnung; daß endlich (und diese Neuerung befremdete nicht nur die Frommen) der altehrwürdige Sonntag abgeschafft wurde, da man den jetzt regelmäßigen, 30tägigen Monat in drei „Wochen" zu zehn Tagen abteilte und so der Ruhetag, der décadi, nur gelegentlich einmal auf den alten Sonntag fiel. Robespierre scheint, nach einer durchgestrichenen Bemerkung in seinem Taschenbuche, zuerst der Meinung gewesen zu sein, man sollte die Einführung des republikanischen Kalenders verschieben; er bekehrte sich später zu ihr, wie er denn überhaupt seinen Willen nicht immer durchsetzen konnte. Man kann aber nicht sagen, daß die neue Zeitordnung an sich unduldsam gewesen wäre. Die Gläubigen durften, bevor die Hébertisten nicht die Oberhand gewannen, in Paris die christlichen Feste und den Sonntag weiter feiern, wenn sie sich nur mit einem Priester begnügten, der den Eid auf die republikanische Verfassung geleistet hatte. Eine gewisse eisige Härte, die auch in der Ausrechnung des Kalenders lag, mag ja trotz hübscher menschlicher Züge im Charakter von Robespierre gewesen sein, doch grausam war er nicht; bei der Unterdrückung der aufständischen Provinzen und Städte traten seine Freunde, wie auch sein Bruder Augustin, mit Milde und Schonung auf; fast alle Greueltaten fielen denen zur Last, die schließlich die Todfeinde Robespierres wurden. Robespierre war nüchtern und untadelig (wir sagen dafür gern „korrekt"), herzlos und doch nicht bösartig; nie war er die Triebkraft der großen Revolution, immer der Zeiger auf dem Zifferblatt; er gab, fast groß in seiner Beschränktheit, immer die Formel her, wie der Zeiger des heimlichen Uhrwerks, genau, ohne Schönheit — wie der neue Kalender. So oft es sich um Leben und Tod handelte, um die Girondisten, um die Schreckensherrschaft, um die Königin, um die Hébertisten, immer vertrat er opferbereit, groß und beschränkt, die Gerechtigkeit, immer drängte die Unbekannte, die Revolution, über ihn hinweg, vorwärts; auch am 9. Thermidor über seine Leiche hinweg. Wir haben es jetzt mit seinem Gegensatz gegen den Hébertismus zu schaffen, der mit der Hinrichtung Héberts nicht endete.

Als die französische Republik bereits gesichert schien, innen und außen, im November 1793, warf sich zuerst die Leidenschaft der Schreckensfanatiker auf die neue Aufgabe, Frankreich zu entchristlichen, zu entpfaffen (déprêtrisation); alle die unzuverlässigen Menschen, die noch kurz vorher schlechte Republikaner waren — und sich in der Folge nicht bewährten —, beteiligten sich an der Verfolgung dessen, was Voltaire den Fanatismus genannt hatte und was jetzt Aberglaube hieß, an der Verfolgung des Glaubens und seiner Anhänger. Robespierre war nicht zu tadeln, wenn sein patriotisches Mißtrauen hinter einer solchen Bewegung, die Millionen mit der Revolution unzufrieden machte, Machinationen des Auslandes ahnte, Pitts. Robespierre ist von seinen Verehrern sehr oft mit Jesus verglichen worden,*) auch weil er in der Familie eines Zimmermanns lebte; jetzt wollten es die Schwarmgeister nicht dulden, daß man Jesus einen Vorläufer der Revolution nannte, daß christgläubige Republikaner als vollberechtigt anerkannt wurden. In der Provinz wurden Priester verhaftet, wenn sie den abgeschafften Sonntag feierten, die Kirchen wurden der Kruzifixe beraubt; der Wohlfahrtsausschuß, dessen Staatsschreiber Robespierre war, mißbilligte das: man soll die Gewissen nicht zwingen wollen. Vor dem Konvent wurde damals (am 7. November 1793, in der gleichen Sitzung, in der der Erzbischof von Paris, von der Vernunft geleitet, Stand und Glauben abschwor) die erste Anregung gegeben, die Vernunft zu einem Religionsersatz zu machen. Der neue Kalender (Kalender war bisher immer eine Sache der Kirche gewesen) hatte die Feste nach republikanischen Tugenden und Begriffen geordnet: den Wortgottheiten vertu, travail, révolution. Jetzt verlangte eine Abordnung der Kommune von Paris die Einschaltung eines Festes der Vernunft. Der Präsident des Konvents antwortete zustimmend, redete aber in absichtlicher oder unbewußter Verwirrung in einem Atem von dem Feste der Vernunft und von dem Kultus eines höchsten Wesens. Noch lag in diesen Schlagworten nicht der offene Gegensatz von Atheismus und Deismus. Robespierre, der zu diesem „philosophischen Fasching" nicht das Wort ergriff, schwieg auch, als Hébert die Niederreißung aller Kirchtürme von Paris „im Namen der Gleichheit" forderte, als am 10. November der gesamte Reichstag der Einladung folgte, das Fest der Göttin Vernunft zu feiern.

Göttin Vernunft

Das Fest, schon im Geiste einer gefälschten Antike eingerichtet, wie nachher alle großen Feste der Revolution und der Kaiserzeit, ist oft

*) Zu den blinden Bewunderern Robespierres gehörte auch ich, als ich vor 50 Jahren meine jugendlichen Sonette „die große Revolution" schrieb (vgl. meine „Ausgewählten Schriften", I.); ich habe meine Meinung über das weltgeschichtliche Ereignis weniger geändert als mein Urteil über die handelnden Menschen.

geschildert worden. Schwerlich jemals ganz unparteiisch. Die Orgien mit den Ballettmädeln, die die Begleiterinnen der Vernunft und der Freiheit darzustellen hatten, mögen ja nachher stattgefunden haben, gewiß aber nicht in der Notre-Dame-Kirche selbst, die von jetzt ab — nach dem „Père Duchesne" — nicht mehr der Dummheit geweiht war, sondern der Vernunft. Das Wesentliche war nicht, daß die altberühmte Kirche einer neuen Gottheit geweiht wurde — der Vernunft?, der Freiheit?, der Philosophie?, es wurde nicht klar — daß die Schauspielerin Meillard in der Rolle der Vernunft vom Präsidenten des Konvents den Bruderkuß empfing, daß in einem von Chénier verfaßten „Kirchenliede" der Schrecken verherrlicht wurde, der den letzten Sklaven dem letzten Könige ins Grab nachsenden sollte; das Wesentliche war, das Neue: daß die Vernunft, in deren Namen man bisher die Naturreligion, die Vernunftreligion, den Deismus, gelehrt hatte, nun feierlich als Lehrerin des Atheismus erschien. Nichts wäre törichter als nachträglich darüber streiten zu wollen, ob aus dem Schlagworte „Vernunft" logisch der Atheismus oder der Deismus zu folgen hätte. Es handelte sich nicht um Logik, sondern um Geschichte. Was auf dem Spiele stand, das waren nicht Syllogismen, sondern Menschenköpfe. Was noch vor dreißig Jahren ein literarischer Gegensatz und Haß zwischen Voltaire und Rousseau gewesen war, das war jetzt zu einem Gegensatz und Haß zwischen handelnden, leidenschaftlichen, blutverschwenderischen Volksführern geworden. Literatur sprach insofern immer noch mit, als sich Rousseaus Buchstabengläubigkeit zu Robespierres unfehlbarer Schulmeisterei verknöchert hatte, Voltaires gemeinverständlicher Witz zu Héberts pöbelhafter Schlagkraft.

Robespierre und Hébert

Robespierre folgte persönlicher Neigung, die jede religiöse Unduldsamkeit als Tyrannei empfand, und zugleich staatsmännischer Klugheit, die die französischen Katholiken für die Sache der Revolution nicht verlieren wollte, da er auf die Gefahr hin, des Moderantismus beschuldigt zu werden, im Jakobinerklub gegen Hébert und seine Leute aufstand. Das geschah zuerst am 21. November 1793. Man habe dem Zepter der Philosophie Narrenschellen angehängt. Der Fanatismus der Messe sei nicht schlimmer als der Fanatismus des Gewissenszwangs. Die Revolution habe nicht Literatur zu machen, sondern Politik. Die Menschenrechte seien angesichts des höchsten Wesens verkündet worden. „Man wird vielleicht sagen, ich sei ein enger Kopf, ein Mann von Vorurteilen, ein Fanatiker. Aber ich spreche hier nicht für meine Person oder als ein philosophischer Systemmacher, sondern als ein Vertreter des Volks. Der Atheismus ist aristokratisch. Die Vorstellung von einem großen Wesen (grand être, das Wort kehrt bald bei Auguste Comte wieder, als

grand Etre), das die unterdrückte Unschuld schützt und das Laster schließlich bestraft, ist ganz volkstümlich. Das Volk in seinem Elend stimmt mir zu; tadeln werden mich nur die Reichen, die Schuldigen. Ich bin seit meiner Schulzeit ein ziemlich schlechter Katholik gewesen; aber als Freund und Verteidiger der Menschheit war ich niemals lau." Und der Schüler Rousseaus beruft sich auf Voltaire: man müßte Gott erfinden, wenn er nicht existierte.

Auch Danton hieb in die gleiche Kerbe wie Robespierre. „Wir wollen den Pfaffen des Unglaubens ebensowenig achten wie den Pfaffen des Irrtums und des Fanatismus." Auch Danton schlug vor, an einem der Sansculotten-Feste, die schön werden sollten wie die olympischen Spiele der Griechen, dem höchsten Wesen ein Weihrauchopfer zu bringen. Umsonst. Gegen die Absicht des Konvents setzten die Hébertisten in Paris und in den Provinzen einen Sturmlauf wider die alte Kirche durch, gefolgt oder angefeuert von wild gewordenen Überläufern aus den Kreisen des Adels und der Geistlichkeit. In den Hauptstädten der Provinzen ging es noch toller zu als in Paris; die charakterlosesten Agenten aus Paris, die Fouché, Carrier, Tallien, hetzten dort, ließen die Kirchen schließen, die Beichtstühle und die Heiligenbilder verbrennen, die Meßbücher in den Kot werfen. Die Wirkung blieb nicht aus. Hatten die vereinigten Mächte Europas bisher das Königtum auf ihre Fahnen geschrieben, so gaben sie jetzt vor, zum Schutze der Religion Krieg zu führen gegen die Republik; die Gefahr eines religiösen Bürgerkrieges in Frankreich selbst drohte näher als je. Robespierre wurde vom Wohlfahrtsausschuß beauftragt, gegen diese Ausnützung der Kirchenverfolgungen zu reden. Er tat es am 5. Dezember 1793 im Konvent, indem er die Hébertisten abschüttelte und die Kirchenschändungen einfach leugnete. In einer Flugschrift, die ans Ausland gerichtet war, schrieb er: „Eure Herren sagen euch, bei uns seien alle Religionen vogelfrei, an die Stelle des Gottesdienstes sei der Kultus von einigen Menschen getreten; sie schildern uns als ein Volk von Götzendienern oder Wahnsinnigen. Sie lügen. Das französische Volk und seine Vertreter achten die Freiheit jedes Kults; sie verabscheuen die Unduldsamkeit und die Verfolgung und lassen für sie keinen Vorwand gelten; sie verurteilen die Ausschreitungen des Philosophismus wie die Verbrechen des Fanatismus."

Robespierre schien im Konvent wie im Wohlfahrtsausschuß allmächtig, aber in den Kämpfen der Revolution, die jetzt Paris wirklich in ein Tollhaus verwandelten, war niemand mehr Herr der Lage. Nach einer entsetzlichen Definition des Begriffes „suspect" war jeder jedem verdächtig. Im Jakobinerklub kam es zu jener Reihe von Sitzungen, in denen jedes

Mitglied Rechenschaft abgeben sollte über seine politische Vergangenheit, aber auch über sein Privatleben; man nannte das: das große Reinemachen. Robespierre, der den totdrohenden Vorwurf des Moderantismus nicht gescheut hatte, wurde schwankend oder ängstlich, wenn die Unbestechlichkeit oder auch nur die leichtsinnige Lebensführung seiner ehemaligen Genossen in Frage gestellt wurde. Ich habe hier nicht die Aufgabe, eine Rettung des vielverleumdeten Mannes zu schreiben. Man hat ihm das Streben nach einer Diktatur nachgesagt, dann wieder Neid auf die starken Talente der Revolution; ich glaube weder das eine noch das andere. Ihm fehlte zum Diktator nicht das Herrschergelüst, wohl aber die letzte Kraft des Willens; und er war zu „tugendhaft", um dem menschlichen Gefühle des Neides zum Schaden der Republik nachzugeben. Er ließ sich offenbar treiben, unter der Übermacht der öffentlichen Meinung und seines eigenen Doktrinarismus, da er einen Danton, einen Camille Desmoulins der Wut seiner Partei opferte. Oft hatte er den einen wie den anderen gegen gewaltige Angriffe verteidigt.

Ganz anders stand es um den Prozeß, der den Hébertisten gemacht wurde. Da befand sich Robespierre im Stande der Notwehr und hatte überdies die Ziele der Revolution gegen die Männer der Unordnung zu schützen. Nicht zuletzt die feierlichen Segnungen des Deismus gegen die „Flüche" des Atheismus. Endlich: die Sehnsucht nach einem beruhigenden Abschlusse der Revolution gegen die Erreger immer neuer Aufstände. Die Wahrheit über die Charaktere der atheistischen Führer der Revolution ist aus mancherlei Gründen nur schwer herauszubringen; maßlos und einstimmig haben die Franzosen nach ihrem Sturze ihr Andenken beschimpft, sofort und unter dem Direktorium und unter der Reaktion Napoleons, weil sie die wildesten Kirchenfeinde waren und weil — ohne Zusammenhange mit diesem neuen Fanatismus — ihre beiden Hauptleute an Schulbildung wirklich tief unter den eigentlichen Machern der Revolution standen, den Advokaten und Literaten. Hébert und Chaumette besaßen für ihre Aufgabe, die Agitation, nur ein einziges Talent, eine gewisse volkstümliche Beredsamkeit.

Hébert

Hébert (geb. um 1755, hingerichtet 1794) soll in seiner Jugend ein ausgemachter Lump gewesen sein, betrügerisch in einer dunklen Stellung an einem kleinen Theater, diebisch als Diener. Eine Rolle in der Bewegung begann er erst zu spielen, als der Gegensatz zwischen der Gironde und dem Berg, also zwischen gemäßigtem Konstitutionalismus und radikalem Republikanismus zu einer Todfeindschaft angewachsen war. Hébert übernahm, im Auftrage der äußersten Linken, die Redaktion eines neuen „Père Duchesne" (gegen ein versöhnliches Blatt gleichen Namens), einer

Zeitung, die die aufreizendsten Schlagwörter des Umsturzes in grober Sprache unter der Masse verbreitete; der „Père Duchesne" suggerierte der Masse die Ausrottung der königlichen Familie und die Hinrichtung der Girondisten. Der Konvent wagte in seiner Mehrheit noch, sich zu wehren und Hébert verhaften zu lassen; doch der hatte bereits ein zu großes Ansehen bei der Kommune von Paris erlangt; der Konvent wurde gestürmt, mußte nachgeben, und die eifrigsten Gegner Héberts fielen unter der Guillotine. Jetzt begann der Père Duchesne, wie Hébert selbst genannt wurde, gegen Marie Antoinette zu toben, nicht mehr wie ein gesetzlicher Ankläger; er erdachte und diktierte die unbewiesenen und widernatürlichen Verbrechen, die in ihrem Prozesse so breit vorgetragen wurden, im Widerspruch zu der Gesinnung Robespierres. Er soll als ein Feigling auf das Schafott geschleppt worden sein; wenige Tage später wurde seine Frau enthauptet, eine ehemalige Nonne.

Chaumette

Noch ungebildeter als Hébert war Chaumette (geb. 1763, hingerichtet 1794, erst drei Wochen später als Hébert), der einfach Pierre Gaspard hieß, sich aber später den prachtvollen Vornamen Anaxagoras zulegte, nach dem altgriechischen Gottesleugner, der (eine Probe für Chaumettes Gelehrsamkeit) der Heilige war, der für seinen Unglauben gehängt wurde. Chaumette war vor der Revolution Steuermann auf einem Lastschiffe der Loire gewesen, schloß sich aber 1789 sofort der Bewegung an, als ein namenloser Statist der Revolution. Erst seit dem Sturme auf die Tuilerien wurde er populär: durch die Maßlosigkeit seiner Forderungen und durch seine dröhnende Stimme. Übrigens ein Trinker. In der Kommune war Chaumette einer der leitenden Männer, Hébert nur sein Vertreter; ebenso hatte Chaumette bei dem bilderstürmerischen Vorgehen gegen die Kirche das Heft in der Hand, während Hébert die Partei im Konvent vertrat. Auf Chaumettes Rechnung geht die Plünderung oder Vernichtung unzähliger, künstlerisch unersetzlicher Kultgeräte und Bildwerke, auf seine Rechnung zumeist die traditionslose Feier der Göttin Vernunft. Wie er die hübsche Göttin (nur einer der Berichte nennt Fräulein Meillard, von der Oper) dem Konvent vorstellte, als ein Meisterstück der Natur, das alle Herzen entflammte, darüber ist nachher viel gespottet worden; ich fürchte aber, daß sich, abgesehen von den Charakteren und den Gedanken, die Sprache Chaumettes nicht wesentlich unterscheidet von der zeitgemäßen Sprache eines Desmoulins, eines Robespierre, selbst eines Danton: „Der Fanatismus (d. h. der Glaube) hat seinen Platz schmählich überlassen der Vernunft, der Gerechtigkeit, der Wahrheit. Das Volk von Paris hat sich unter die gotischen Gewölbe begeben, von denen so lange die Stimme des Irrtums schallte und heute zum ersten Male der Schrei der Wahrheit

widerhallt. Keine Priester mehr! Keine Götter mehr als die die Natur uns darbietet. Wir kommen aus dem Tempel der Vernunft zum Tempel des Gesetzes, um das Fest der Freiheit noch einmal zu feiern; und wir stellen die Forderung an den Konvent, daß die ehemalige Kathedrale von Paris (la ci-devant métropole) der Vernunft und der Freiheit geweiht werde." Auch Chaumette starb nicht als ein Held. Sein besinnungsloses Vorgehen gegen die Glaubensgewohnheiten des Volkes, die Zurschaustellung des Atheismus hatte seine Partei, die politisch die Partei Héberts war, erst dem Gegenschlage preisgegeben von seiten der Gruppe, die sich zu einem farblosen Deismus bekannte.

Mit seiner ganzen Menschlichkeit, oder — wenn man will — Tierheit, aber vor allem als einer der Führer der Cordiliers, als Journalist des Père Duchesne und als einer der ersten Beamten der Kommune, stand also Hébert dem Jakobiner Robespierre feindlich gegenüber. Es war wie ein Duell zwischen diesen beiden Männern, das nur mit dem Tode des einen oder des anderen endigen konnte, so theatermäßig auch die Kämpfe zwischen den beiden Klubs geführt wurden. Auch Robespierre redet meist ein uns unerträgliches Pathos; doch er war die Einfachheit selbst im Vergleiche mit den Phrasen des Redners und des Zeitungsschreibers Hébert. Als dann Hébert und seine nächsten Freunde zum zweiten Male verhaftet wurden, stellte es sich heraus, daß sie keinen genügenden Anhang beim Volke besaßen; und auch von ihrem Klub wurden sie preisgegeben, wenigstens von den Männern; die Weiber der Tribune nahmen sich Héberts immerhin mit starken Worten an. Er selbst benahm sich ja nicht heldisch noch auch nur revolutionswürdig, weder bei seiner Verhaftung noch vor seiner Hinrichtung. Als sein Kopf fiel, jubelte der Pöbel, und der Sieg Robespierres über den Egoismus und den Wankelmut der grande Nation (das Schlagwort kam gleich nach den ersten Siegen der Revolutionsarmee auf) schien entschieden. Bis etwa hundert Tage später der Sturz Robespierres folgte. Von den Gesinnungsgenossen Héberts, die auch sein Los teilten, ist außer Chaumette nur noch etwa der Baron Clootz hier hervorzuheben, in seinem Hasse gegen das Christentum ebenso stark wie der trunkene Freund der Göttin Vernunft, aber trotz aller seiner tollen Reden im Herzen ein unverbesserlicher Idealist. Er allein aus seiner Gruppe ging denn auch tapfer in den Tod.

Clootz

Anacharsis Clootz, der sich selbst den persönlichen Feind Jesu Christi nannte, wird um seiner Schwärmerei für die französische Revolution willen gewöhnlich in Deutschland als ein ausbündiger Narr geschildert; in Paris hieß er feindlich „der preußische Baron" oder spöttisch „l'orateur du genre humain". Schon die Nachrede, er wäre ein Deutscher gewesen, ist eine Fälschung; er wurde zwar (1755) in Deutschland geboren, im Cleve-

schen, doch beide Eltern waren Holländer, die Mutter war verwandt mit dem großen Geschlechte de Wit, deren Bruder der angesehene Geschichtschreiber Cornelius de Pauw; und von seinem neunten Jahre ab wurde er in Brüssel und Paris erzogen; nach dem Tode seines Vaters übersiedelte er, nach einem kurzen Besuche der Berliner Kriegsschule, ganz nach Paris, ein reicher junger Mann, der neben den „Philosophen" eine Rolle spielen wollte. Die Schriften, die er vor der Revolution herausgab, waren völlig im Geiste der religionsfeindlichsten letzten Enzyklopädisten. „Voltaire triomphant ou les prêtres déçus", „Certitude des preuves du Mahomédisme", „Lettre sur les juifs", endlich „Vœux d'un Gallophile". Von Verfolgungen bedroht, reiste er seit 1784 nach England, den Niederlanden, Südeuropa und Nordafrika, kehrte aber sofort nach Ausbruch der Revolution nach Frankreich zurück. Da war es nur selbstverständlich, daß er sich als ein Weltverbesserer den Republikanern und bald den wildesten Kirchenfeinden anschloß. Die Aufhebung aller Vorrechte des Adels war ganz nach seinem Herzen. Jean Baptiste Clootz, Baron du Val de Grace legte nicht nur seinen Titel ab, sondern vertauschte auch seine Taufnamen in den unchristlichen Namen Anacharsis, nach dem vielgelesenen Buche von Barthélemy „Die Reisen des jungen Anacharsis in Griechenland". Den glänzendsten Tag seines Lebens hatte er am 19. Juni 1790, da er an der Spitze einer Gruppe von Ausländern (auch Arabern und Negern) in der Abendsitzung der Nationalversammlung erschien und in feierlicher Rede das Ersuchen stellte, mit seiner „Deputation des Menschengeschlechts" an dem Verbrüderungsfeste des 14. Juli teilnehmen zu dürfen. Dieser Auftritt, der oft verhöhnt worden ist, paßte aber gar nicht übel zu der Theatralik, die damals — und wohl auch später — französischen Staatsaktionen eigentümlich war. Im August 1792 wurde Clootz (neben Schiller, Klopstock, Campe, Pestalozzi und seinem Onkel de Pauw) zu einem französischen Ehrenbürger ernannt; auf Grund dieses Bürgerrechts ließ er sich in den Konvent wählen, als ein Anhänger der Girondisten, neigte aber bald zur wildesten Bergpartei und wurde einmal sogar Präsident des Jakobinerklubs. Als er jedoch, in seinem ehrlichen Hasse gegen das Christentum, sich den Hébertisten anschloß und Ende 1793 eine fanatische Rede gegen jede Religion hielt (la réligion est le plus grand obstacle à mon utopie), ja die Errichtung einer Bildsäule für den atheistischen Pfarrer Jean Meslier beantragte, wurde er von den Journalisten Robespierres heftig angegriffen, wurde aus dem Jakobinerklub ausgestoßen und schließlich, weil er kein geborener Franzose wäre, seines Mandats im Konvent verlustig erklärt. Noch im Dezember 1793 wurde er verhaftet, aber erst im März 1794, am gleichen Tage wie Hébert, hingerichtet.

Ein Weltverbesserer. Und Robespierre war es, der im November 1793, während er bereits den tödlichen Stoß gegen Danton plante, vorläufig die „Säuberung" des Jakobinerklubs vornahm. Das erste Opfer war Clootz. Robespierre beantragte persönlich seine Ausschließung. Er wirft ihm, nicht ganz mit Unrecht, sein Schwanken zwischen der Gironde und der Bergpartei vor, seinen — wie man jetzt sagen müßte — „Imperialismus" (la rage des conquêtes), seine 100000 Franken Rente und daß er nicht der Wortführer des französischen Volkes, sondern des Menschengeschlechts sei. Mitten in diesen heftigen Angriff versteckt sich der Ausfall gegen den Atheisten: Clootz dürfe sich gewiß seiner Gesinnung gegen die Kirche rühmen; aber dieses Vorgehen, das, mit Mäßigung geübt, vortrefflich gewesen wäre, drohe durch Übertreibung sehr gefährlich zu werden. Robespierre glaubte vielleicht wirklich, daß die Antichristen Hébert, Pache, Chaumette und Clootz im Dienste des Auslandes tätig wären, um der ganzen Revolution den Makel des Atheismus aufzudrücken; vielleicht war aber auch in seinem scheinbar so kalten Herzen ein Rest von Anhänglichkeit an die alten Symbole des Glaubens, an die Schlagworte des Deismus. Genug, als er den Hébertisten und nach langem Zögern auch seinem alten Kampfgenossen Danton die Köpfe hatte abschlagen lassen, als er sich einige Wochen lang für den alleinigen Herrn von Frankreich halten durfte, wagte er den Rückschritt zum Deismus, der keine der großen Parteien befriedigte; als Napoleon acht Jahre später die katholische Religion wieder einführte, hatte er die Masse des Volkes hinter sich; Robespierre ließ am 7. Mai 1794 vom Konvent nur das Dasein des être suprême und die Unsterblichkeit der Seele verordnen, machte sich am Feste des höchsten Wesens zum Hohenpriester dieses verblasenen Gottes und wurde dafür von seinen Kollegen zum ersten Male ausgelacht; es geschah nur heimlich, ohne die prunkvolle Feier zu stören, bereitete aber dennoch seinen Sturz vor. Schneller als anderswo tötet in Frankreich die Lächerlichkeit.

Deismus

Es mußte schon erwähnt werden, daß die Masse von Paris — von den Philistern des Mittelstandes ganz abgesehen — in dem Duell Robespierres gegen Hébert, der Aufklärung gegen den Atheismus, nicht auf der Seite des Radikalismus stand. Den Pariser Atheisten kam es gar nicht zum Bewußtsein, daß sie sich bei diesen Anträgen einer bildlichen Sprache bedienten. Die Religion sollte abgeschafft werden wie irgendeine veraltete Gesetzesbestimmung; als ob es sich nicht um Gefühle gehandelt hätte, die man pflegen oder vernachlässigen kann, nicht aber durch einen Paragraphen beseitigen. Noch deutlicher wird die Sünde gegen den Geist der Sprache bei der Forderung, Gott müsse „abgesetzt" werden. Wie der König, genau so, der ein Jahr vorher abgesetzt worden war. In Frankreich und

womöglich in ganz Europa sollte der König beseitigt werden und zugleich das Institut der Könige. Es hätte genügt, das in der neuen Verfassung auszusprechen: es gibt keinen König mehr, das Wort hat keinen Sinn mehr; wie sich die Wissenschaft oder die Philosophie mit dem Spruche hätte begnügen können: es gibt keinen Gott auf der Welt, das Wort hat für uns keinen Sinn mehr. Weil aber die Fanatiker des Unglaubens nach wie vor in dem Gotte, den es nicht mehr gab, einen Feind sahen — schon wegen seiner Freundschaft für den König —, darum blieben sie bei der Leugnung nicht stehen, darum hieben sie dem Könige, den es nicht mehr gab, den Kopf ab, darum verfolgten sie die Diener und Anhänger des Gottes, den es nicht mehr gab. Ein einfacher Mann, den man fragte, ob er Deist sei, soll geantwortet haben: „Je suis Anti-Dieu". Leugnung ist nicht Gegnerschaft; zur Gegnerschaft verführte wieder einmal ein elender Sprachgebrauch. Es wäre ein Glück für die Franzosen und für die Religion gewesen, wenn man damals hätte Sprachkritik treiben und sagen können: wir streichen ja nur die Bezeichnungen König und Gott aus unserem Wörterbuche. Aber weder Robespierre noch sein Gegner waren Meister der Logik. Man sollte nicht vergessen, daß auch Robespierre über die Existenz des höchsten Wesens und über die Unsterblichkeit der Seele genau so abstimmen ließ, wie die Parlamente des 4. Jahrhunderts, die Konzile hießen, über die Dreieinigkeit und über andere theologische Geheimnisse abstimmten. Die Dogmen vom 7. Mai 1794 waren nicht ganz so verstiegen; aber wie damals mit Fäusten, so wurde jetzt mit der Guillotine als Waffen der Überzeugung gekämpft; und äußerst komisch scheint es mir, daß in dem Dekrete Robespierres nicht etwa die Vernunft oder die Wissenschaft, sondern ganz ehrlich nur „das französische Volk" Gott und die Unsterblichkeit anerkannte. Die Pariser jubelten im Namen des französischen Volkes der Rettung Gottes zu, wie sie wenige Wochen vorher der Absetzung Gottes zugejubelt hatten. Im Konvent fiel bald darauf das Wort, das Dekret vom 7. Mai habe das Dasein eines höchsten Wesens „bewiesen". Warum nicht? Das Dekret und die Rede Robespierres war nicht dümmer als alte und buchberühmte Beweise für das Dasein Gottes.

Die unduldsamen Atheisten, die sich der Politik Robespierres widersetzt hatten, waren hingerichtet, aber die Bewegung, die sich aufklärerisch gegen die Gewissensfreiheit richtete, namentlich in den Provinzen, dauerte fort, einerlei, ob die Kirchenfeindschaft nur ein natürlicher Aufstand gegen die alte Kirchentyrannei war oder, wie man in Paris glaubte, von ausländischen Agenten geschürt wurde. In seiner großen Rede setzte endlich Robespierre seine Schulmeinung über die Beziehungen auseinander, die zwischen Religion, Moral und Revolution herrschen sollten; eben am 7. Mai

1794. Mit seiner schweren Beredsamkeit verkündete er den Primat der Moral über Religion und Politik und gestand es sich wohl selbst nicht ein, daß er da nur als ein Politiker redete. Das Laster sei die Grundlage der Monarchie, die Tugend die Grundlage der Republik. Er klagte ausdrücklich die hingerichteten Hébertisten an, sie hätten das Vaterland verraten, sie hätten das Reich der Vernunft durch Gewissenszwang verhaßt gemacht, sie hätten im Auftrage der Könige, Pitts und der Pfaffen unschuldige Katholiken verfolgt. Die Angriffe gegen das Dasein Gottes und gegen die Unsterblichkeit der Seele hätten schädlich gewirkt. „Auch wenn Gott und die Unsterblichkeit nur Träume wären, wären sie dennoch die schönsten Vorstellungen des Menschengeistes.“ (Man kann schon deutlich die Kantsche Lehre des „Als ob“ heraushören.) Jeder Philosoph habe das Recht, seine Meinung über Gott und die Unsterblichkeit frei auszusprechen, keiner aber habe das Recht, seine Überzeugung den Mitmenschen aufzunötigen. Rousseau, der große Lehrer des Menschengeschlechts, der Vorläufer der Revolution, habe von der Gottheit mit Begeisterung geredet. Aber die Anerkennung eines höchsten Wesens sei darum den herrschsüchtigen Priestern der positiven Religionen nicht günstig, diesen Pfaffen, die ihren obersten Herrn abgesetzt hatten, um an seiner Stelle zu gebieten, die sich zur Moral verhalten wie die Charlatane zur Medizin. Man müsse über die Pfaffen hinweg zur Gottheit zurückkehren.

Unter allgemeinem Beifall wurde noch in der gleichen Sitzung — man fühlte den Beruf zur Gesetzgebung wie nie zuvor — der neue Glaube in Paragraphen gefaßt: „Das französische Volk anerkennt das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.“ Der § 11 (man lächle nicht über die ominöse Ziffer) lautet: „Die Freiheit der Kulte wird aufrechterhalten.“ Das Fest des höchsten Wesens wurde für den 8. Juni angeordnet; wieder sollte der Maler David als Zeremonienmeister der republikanischen Kirche seine Künste zeigen. Die Wiedereinsetzung der Gottheit erregte in Paris allgemeine Freude. Im Jakobinerklub stellte ein Jüngling acht Tage nach Robespierres Rede den Antrag, alle Gottesleugner aus Frankreich zu verbannen. Robespierre, wie immer halsstarrig in seiner Freiheitsliebe, widersprach. So etwas sei eine schöne Wahrheit in einem Buche, passe aber nicht in das Leben der neuen Republik. Robespierre wurde erst durch dieses Vorgehen gegen den Gewissenszwang zum populärsten Manne von Frankreich; in einer Kirche wurde nach dem Tedeum „Vive Robespierre!“ gerufen; eine reiche junge Witwe nannte ihn ihr höchstes Wesen und bot ihm ihre Hand an. Auch die Begleiterscheinung der äußersten Popularität blieb nicht aus: ein Attentat oder vielleicht nur eine Zudringlichkeit, die zu einem Attentate vergröbert wurde. Ein Beispiel

für die Sprache der Zeit (im Jakobinerklub): „Die Hand des Verbrechens hat sich erhoben, um die Tugend zu treffen; doch der Gott der Natur hat nicht geduldet, daß das Verbrechen gekrönt wurde." Man wollte (Robespierre verhinderte es) im Tempel der Vernunft, der Notre-Dame-Kirche, einen Dankgottesdienst vor dem höchsten Wesen abhalten. In England benützte man die Begeisterung, die Robespierre erweckt hatte, sofort sehr geschickt, um von ihm, als dem Diktator Frankreichs, in den Zeitungen schreiben zu lassen.

Wenige Tage vor dem Fest wurde Robespierre zum zweiten Male zum Präsidenten des Konvents gewählt, diesmal einstimmig; der Retter der Gottheit sollte ihr Oberpriester sein. Man weiß, daß er — auch hierin im Gegensatz zu den Hébertisten — gern in hübscher, fast geckenhafter Kleidung auftrat; die Volksvertreter, Robespierre an ihrer Spitze, ließen es nicht an republikanischer Buntheit fehlen, und Paris nicht an Flaggen, Bändern und Blumen. Nach seiner zweckdienlichen deistischen Rede wurde eine Riesenpuppe verbrannt, die den Atheismus darstellte.

Frankreich schien beruhigt und Robespierre dachte vielleicht wirklich daran, den Schrecken der Revolution ein Ende zu machen; nur mußten vorher die Feinde jeder Ordnung, die „blut- und beutegierigen" letzten Parteigänger Héberts noch vernichtet werden, durch den Schrecken, durch die Guillotine. Ich habe nicht darzustellen, wie sich der offene und der heimliche Kampf zwischen Robespierre (und Couthon und Saint-Just) auf der einen Seite und denen um Tallien auf der anderen Seite gestaltete, nicht zu untersuchen, ob Robespierre zehn oder hundert Vaterlandsfeinde auf die letzte Opferliste gesetzt hatte, ob die Bedrohung von Madame Tallien wirklich entscheidend war für den Sturz Robespierres, ob er endlich in den wenigen Wochen zwischen seinem Triumphe und seiner Ermordung noch andere Fehler beging. Er war klug, aber seine Stärke lag nicht im Handeln; fast groß und ganz beschränkt, wie er gelebt hatte, ging er mit sehenden Augen dem Abgrund entgegen. Wenn, was wahrscheinlich ist, eine richtige Verschwörung gegen seine unbequeme Person bestand, so war an ihrer Spitze sicherlich nicht der leichtsinnige Tallien, sondern der bösartige Fouché mit seiner verbrecherischen Schlauheit und seinem unfehlbaren Sinne für die Möglichkeit eines Ziels. Fouché, der spätere Herzog von Otranto, ging seinen Weg zur Scheingröße über die Leiche Robespierres, wie zwanzig Jahre später über die Leiche oder über die hohe Macht Napoleons. Und Fouché hatte allen Grund, den Zorn Robespierres zu fürchten; nur daß Robespierre auch im Zorn, auch in dem Bewußtsein der eigenen Gefahr die Formen der Gerechtigkeit nicht preisgeben wollte und höchstens drohte, während Fouché handelte. Es scheint gewiß, daß

die Verschwörer unter Leitung Fouchés nicht nur viele Republikaner, sondern auch die heimlichen Royalisten des Konvents zu einer Mehrheit gegen Robespierre verbanden. Es kam darauf an, am Tage der Entscheidung den feierlichen Redner zu überschreien.

Frau Théot

In die vierzig Tage, in denen Robespierre zwischen seinem Triumphe beim Feste des höchsten Wesens und seinem Untergang nur allzu müßig war, fiel eine Entdeckung, die, an sich unbedeutend, gegen Robespierre ausgemünzt wurde. Eine alte Närrin, die auch schon einmal im Irrenhause gewesen war, Catharine Théot, hatte in ihrer Winkelwohnung Konventikel veranstaltet, so ungefähr als Mutter Gottes; ein winziger Kreis von Eingeweihten kam da zusammen, um so etwas wie eine neue Religion zu stiften oder doch eine neue Sekte. Catharine und ihr Anhang waren kurz vor dem Feste des höchsten Wesens verhaftet worden. Es ist bis heute nicht sichergestellt, ob Robespierre mit diesen Illuminaten überhaupt etwas zu schaffen hatte. Aber jetzt wurde sein Name in die Sache hineingezerrt: Dom Gerle, ein alter Freund Robespierres, ein früherer Karthäusermönch, war der konfuse Theologe des Konventikels; und Catharine, die die Anerkennung des höchsten Wesens als einen Sieg ihrer elenden Sekte begrüßte, sollte in einem Briefe Robespierre ihren ersten Propheten genannt haben. Einer der Verschworenen berichtete über den Fall vor dem Konvent; er beantragte eine Anklage gegen die Illuminaten und pfefferte seine Rede mit Anspielungen; über Catharine sollte man lachen, wenn er ihren Familiennamen mit dem griechischen Theos in Verbindung brachte, aber auch über Robespierre sollte man lachen, wenn schon jetzt Andeutungen fielen, die sich in der Legende zu dem Vorwurfe verdichteten, Robespierre hätte sich von Catharine zum neuen Messias ausrufen lassen. Es ist klar, was mit diesem Vorstoße bezweckt wurde; das Fest des höchsten Wesens sollte durch die alte Närrin parodiert werden, zugleich aber sollte auf Robespierre der ernsthafte Verdacht fallen, er wollte sich zum Oberhaupte einer neuen Pfaffenreligion aufwerfen. Diese letzte Anschuldigung vertrug sich sehr gut mit den Gerüchten, die man absichtlich verbreitete oder benützte, um gegen den gefürchteten Mann Stimmung zu machen: er ganz allein trage jede Verantwortung, für den Krieg und für die Schreckensherrschaft, für den Fanatismus und für den Moderantismus, er strebe nach der Diktatur oder nach einem Triumvirat.

Der 9. Thermidor

Die Ablehnung der Anklage gegen den Konventikel Catharinens war Robespierres letzter Sieg in der Kammer; die Ausschließung Fouchés, am Jahrestage der Erstürmung der Bastille, war sein letzter Sieg im Jakobinerklub. Die Katastrophe kam plötzlich. Ich glaube nicht, was die glühenden Verteidiger Robespierres behaupten, daß die Regie beim Sturze

Robespierres vorbereitet und nach Rollen verteilt gewesen wäre; ich glaube vielmehr, daß die Verschworenen am 9. Thermidor losschlagen mußten, weil Robespierre am Tage vorher selbst den gegen ihn geschleuderten Vorwurf der Tyrannei vorgetragen und in einer feierlichen Rede widerlegt hatte; wohl hatten einige Gegner geantwortet, wohl war noch einmal von Catharine Théot die Rede gewesen, wohl zitterte man am Abend nach der Sitzung im Jakobinerklub für das Leben des Führers, aber die Entscheidung war noch nicht gefallen. Sie fiel am 9. Thermidor des Jahres 2 der Republik, d. h. am 27. Juli 1794. Robespierre wurde überschrien, von den aus Todesangst mutigen Verschworenen. Man läßt ihn nicht mehr zu Worte kommen. Und wie die feige Mehrheit sich gegen ihn zu erklären scheint, wächst von Minute zu Minute der Mut und die Wut der gegnerischen Redner. Die unsinnigsten Anschuldigungen werden erhoben, auch wieder gerufen, daß er die Narren um Catharine Théot nicht habe köpfen lassen. Er wird verhaftet, von seinen Anhängern (in der Kommune Paris) befreit, gegen seinen Willen als ein Sieger nach dem Rathause geführt, dort mit einer zerschossenen Kinnlade abermals verhaftet und am folgenden Morgen hingerichtet. Nur in einem Punkte bedarf die bekannte Geschichte dieser Stunden einer Berichtigung oder einer noch genaueren Untersuchung. Nach der gewöhnlichen Darstellung hätte Robespierre einen Selbstmordversuch gemacht, wie unmittelbar darauf sein Bruder Augustin. Nach der Annahme von Ernest Hamel hätten die Verschworenen ihn von einem erkauften Soldaten erschießen lassen. So oder so, der Schuß, der dem Herzen galt, traf nur die Kinnlade und Robespierre hatte Unsägliches zu leiden. Die Nebenumstände des Mordes, die Hamel berichtet, beruhen nur auf Vermutungen; für die Hypothese aber, daß Robespierre nämlich sich die Wunde nicht selbst beigebracht habe, spricht eine große Wahrscheinlichkeit.

Er starb ohne Todesfurcht. Es ist merkwürdig, daß die Opfer der Guillotine, Männer und Frauen, Girondisten und Royalisten, Priester und Terroristen, in dem Jahre, da es in Frankreich keinen Gott gab oder doch nur das höchste Wesen des Deismus, tapferer zu sterben wußten als die meisten Christen im Glauben an ihre Kirche. Und das muß man beim Sicheinfühlen in die letzten Kämpfe der Schreckenszeit immer im Auge behalten: der Gegensatz von Deismus und Atheismus war keiner der Theologie, sondern der Psychologie, d. h. des Temperaments und der Stimmung. Bei den Führern und erst recht beim Volke. Das bewies der Ausgang: das weitere Schicksal der christlichen Kircheneinrichtungen.

Paris

Das Volk von Paris war ohne Zweifel kirchenfeindlich und pfaffenfeindlich geworden, ohne sich viel zu kümmern um den Unterschied zwischen

dem deistischen Feste des höchsten Wesens und den atheistischen Festen der „Göttin“ Vernunft; man war zu ungebildet, um die Begriffe zu trennen, und man war zu vergnügungssüchtig, um so leicht auf die gewohnte Sonntagsfeier zu verzichten. Die Pariser waren Fleischesser und sagten sich darum gern von den kirchlichen Fasttagen los. Der äußerliche Prunk der katholischen Feiertage aber war sehr beliebt und noch oder schon 1792 wurden die Leute durchgeprügelt, die am Fronleichnamstage keine Teppiche aus den Fenstern hinausgehängt hatten. Gott selber wurde verächtlich als eine Angelegenheit der Aristokraten behandelt, doch die Mutter Gottes wurde nach altem Brauch mit bunten Bändern und mit wertvolleren Geschenken überhäuft. Sogar die Jakobiner wagten es nicht, ein Kreuz in ihrem Sitzungssaale anzutasten. Die Fronleichnamsprozessionen wurden noch 1793 zwar von der Behörde verboten, doch sehr bald vom abergläubischen Volke wieder gefordert. Wir sind über die Leichtgläubigkeit der ungläubigen Pariser, über ihre Unwissenheit, Beschränktheit und Flatterhaftigkeit sehr genau unterrichtet durch die geheimen Polizeiberichte, die Adolf Schmidt erst sorgfältig herausgegeben und dann in seinen „Pariser Zuständen“ etwas absichtsvoll benützt hat, um die Legende der Revolution zu zerstören.

Der Sonntag

Aus dem Leichtsinn der Pariser ist auch die Haltung zu erklären, die sie gegenüber dem neuen Kalender einnahmen. Die Einführung des republikanischen Kalenders, der den Sonntag abschaffte und die Jahre nicht mehr seit Christi Geburt zählte, war nicht ein Werk der Rationalisten, sondern der bilderstürmerischen, atheistischen Gruppe. Rationalistisch war der Entschluß, neue Münzen, Maße und Gewichte nach dem Dezimalsystem einzuführen; der neue Kalender war nur kirchenfeindlich. Chaumette konnte sich mit Hébert und Anacharsis Cloot in die Ehre teilen, nach Julius Cäsar und dem Papste Gregor XIII. einen neuen „Annuaire“ (auch die Bezeichnung „Kalender“ wurde abgeschafft) eingeführt zu haben. Der Rousseauschüler Robespierre war machtlos gegen diese Jünger Holbachs. Antichristlich war der neue Kalender darin, daß das Jahr und die Jahreszählung mit dem 22. September (1792) beginnen sollte, als dem ersten Tage der Republik, daß endlich — die Hauptsache — durch Einteilung der dreißigtägigen Monate in je drei Dekaden die uralte Sonntagsfeier keinen Sinn mehr hatte. Und an der Gewohnheit des Volkes, den siebenten und nicht den zehnten Tag festlich zu begehen, scheiterte der republikanische Kalender, nicht an dem Widerspruch der katholischen Geistlichkeit. Der eigentliche Kalender — die republikanische Jahreszählung und die Datierung nach den hübschen neuen Monatsnamen — erhielt sich noch viele Jahre nach der Begründung eines Kaiserreichs und nach dem Abschlusse

des Konkordats. Die meisten Geistlichen fügten sich. Aber die Feier des décadi an Stelle der Sonntagsfeier war nicht durchzusetzen.

Der Widerwille der Masse gegen den neuen Kalender und gegen die Poesielosigkeit der Atheisten und der Deisten war so groß, daß man nach dem Sturze Robespierres allgemein die Wiedereinführung des Katholizismus erwartete. Aber die neue Regierung fühlte das Zusammenwirken der Geistlichen und der Royalisten als eine Gefahr für die republikanische Staatsform und wurde so aus politischen Gründen kirchenfeindlich. Das Direktorium verfolgte aufs neue die Priester und die Bräuche der katholischen Kirche, unterdrückte die katholischen Privatschulen und machte in den öffentlichen Schulen Ernst mit einem republikanischen und gottlosen Drill; dieser ganzen Richtung gehörte es an, daß das Verbot der Sonntagsfeier verschärft und der Versuch gemacht wurde, die Dekadenfeier mit einem neuen Kult zu verbinden.

Jetzt kam es zu einem entscheidenden Kampfe zwischen der Regierung, die einer bürgerlichen Religion etwas spät einen „vernünftigen" Kultus schaffen wollte, und den katholischen Priestern, die sich aber bei ihrem Widerstande gegen den „republikanischen Geist" sehr geschickt hinter die konservativen Neigungen des Volkes und der Beamten zu verstecken wußten. Für die Kirche arbeitete die Schikane der Behörden und die Länge und Langweiligkeit des republikanischen Gottesdienstes. Während die geheimen Polizeiberichte überall das baldige Ende des „Fanatismus" voraussagen, gerät der Fortschritt des neuen Kalenders wieder ins Stocken; neben den neuen Bezeichnungen werden gewöhnlich die alten wieder vermerkt, mit den Kalenderheiligen sogar.

Amtlich und halbamtlich wird von der Kirche immer noch mit den Ausdrücken „Fanatismus" oder „Aberglaube" geredet; aber die Behörden sind schon darauf bedacht, sich der äußeren Mittel des „Fanatismus" zu bedienen, um durch Prunk oder Musik eine Gemeinde anzulocken. Die offiziösen Schreiber lügen immer von einem nahen Ende der Kirche, doch auf dem Lande wenigstens wird seit dem Sommer 1799 die Sonntagsheiligung wieder allgemein. In Paris betet man noch nicht vor den alten Statuen der Heiligen; aber die Büsten von Racine, Molière, Raynal, Montesquieu und — Wilhelm Tell, die die Regierung zur Verfügung stellt, wecken dort auch keine Andacht. Besonders bei den Beerdigungen will man nichts wissen von der amtlichen Unkirchlichkeit und kehrt zu den „fanatischen" Bräuchen zurück. Die Toleranz, die noch vor zwei Menschenaltern gegen die Kirche gerichtet war, bedeutet am Ausgang der revolutionären Bewegung einen Sieg des Katholizismus; die Kultusfreiheit, deren Einschärfung dem Konkordat von 1802 um zwei Jahre

vorausging, wurde entscheidend für die Rückkehr des abgesetzten Christentums. Es waren nicht die schlechtesten Freidenker, die jetzt bedauerten, daß die Revolution nicht einmal zu einer „Reformation" des Christentums geführt habe, zum Protestantismus.

Seit dem Konkordat waren die Tage der amtlichen Dekadenfeier gezählt; im September 1805 wurde der alte Kalender wieder eingeführt und einige Monate später der Gott wieder in ganz Frankreich eingesetzt. Von den Errungenschaften der großen Revolution waren eigentlich nur das Zivilstandsregister*) und eine äußere Kultusfreiheit übrig geblieben.

Es hilft ein wenig zum Verständnisse dieses Ausgangs, wenn man sich erinnert, wie unwissend das französische Volk bis zur Revolution gewesen war. Ein Volk von Analphabeten. Die geistigen Leiter der Revolution waren auf diesem Gebiete elende Organisatoren. Sie redeten viel von Freiheit des Unterrichts, zerstörten veraltete Einrichtungen, wie die Sorbonne, machten große Sprüche und betrieben eine nationale, theatralische Pädagogik. Das Volk aber behielt seine Freiheit, weder lesen noch schreiben zu lernen. Erst die politische Reaktion unter Napoleon gab dem Unterrichtswesen einen neuen Rahmen, für die Zukunft. Für den Verlauf der Bewegung ist der Tiefstand der Bildung von einer Bedeutung gewesen, die man lange nicht genug beachtet hat.

Die Revolutionslegende

Nicht nur die französische, auch die ganze europäische Poesie stand gegen hundert Jahre lang, unbekümmert um die Bosheiten englischer, royalistischer und kirchlicher Schriftsteller, unter dem Einflusse einer Revolutionslegende, die noch wirksamer war als die Napoleonlegende. Mit geschichtlicher Treue lassen sich auch die geistigen Taten der Revolution erst darstellen, seitdem französische und deutsche Archivstudien die Legenden, vielleicht allzu gründlich, zerstört haben. Seit Oxenstjerna ist es sprichwörtlich geworden, mit wie kleiner Weisheit Staaten regiert werden; seit Tocqueville und Adolf Schmidt wissen wir, mit wie wenig Wissen Revolutionen gemacht werden. Insbesondere überrascht auch den Pessimisten die Entdeckung, wie schlimm es in Frankreich in der Zeit von 1789

*) Es ist eines der Verdienste Bismarcks, daß er dem Staate das Hoheitsrecht über die Kirche wahrte durch Einführung der unkirchlichen Standesämter; seine politischen Maßnahmen gegen die Kirche sind wieder verloren gegangen, die staatliche Beurkundung des Personenstandes ist geblieben. Und doch steckt hinter diesem bescheidenen Gesetze ein Bruch mit dem Mittelalter. Im Mittelalter schien es ganz natürlich, daß die Kirche Buch führte über die drei biologischen Ereignisse: Zeugung (Ehe), Geburt und Tod. Der Staat hatte sich an die Kirche zu wenden, wenn er erfahren wollte, wie es um seine Menschen stand. Die Entscheidung unzähliger bürgerlicher Streitigkeiten hing ab von kirchlichen Urkunden über Zeugung, Geburt und Tod. Das war für den Staat eigentlich seit Jahrhunderten unerträglich geworden. Es war ein Skandal, der erst mit der großen Revolution aufhörte, in Deutschland erst mit der revolutionären Tat Bismarcks.

um die elementarsten Kenntnisse stand; Mercier mag übertrieben haben mit der Behauptung, daß noch nicht einer unter hundert Franzosen lesen konnte; doch viel günstiger stand es wirklich nicht um die ersten Vorbedingungen der Bildung. Da ist es denn kein Wunder, wenn die blinde Masse sich immer wieder von einzelnen Führern und ihren unverstandenen Schlagworten fortreißen ließ: in politischen, in ökonomischen und namentlich in geistigen Fragen. Die wachsende Not, eine Folge der Valuta und des allgemeinen Schiebertums, empörte das Volk gegen jeden, den die Führer als den nächsten Feind bezeichneten: gegen den König und die Königin (später gegen jede Regierung), gegen den Adel, gegen die Reichen, gegen die Priester. Unwissenheit band die Masse an den katholischen Kultus, so daß nach wenigen Jahren der offiziellen Gottlosigkeit die Rückkehr zur Kirche sich so schnell vollzog wie die Annahme einer neuen Kleidertracht; Unwissenheit ließ das Volk mitlaufen, als rasch nacheinander der atheistische Kult der Vernunft und dann der deistische Kult des höchsten Wesens von Halbgebildeten eingeführt wurde; die abstrakte, moralische, „gebildete“ Religion der Theophilantropen ist niemals lebendig gewesen.

Die ersten Maßnahmen der Revolution waren gegen die Kirche gerichtet, bis etwa zur Hinrichtung des Königs, nicht gegen die christliche Religion. Die geistlichen Güter wurden eingezogen, Klöster und Orden wurden aufgehoben, Gleichberechtigung der Konfessionen ausgesprochen, die Zivilehe eingeführt, aber das Fronleichnamsfest wurde ja noch 1792 in alter Weise gefeiert; sogar noch 1793, wenn auch da in Paris selbst die Prozessionen sich vielfach auf das Innere der Kirchen beschränken mußten. Doch seit dem Sturze der Gironde wurden die Stimmen gegen die Kirche heftiger; was zur Aristokratie gehörte, war verfemt, und Gott wurde zur Aristokratie gerechnet. Das „höchste Wesen“ klang demokratischer, wurde aber trotzdem nie recht volkstümlich. Das Fest des höchsten Wesens wurde ja wirklich nur ein einziges Mal gefeiert; ein Jahr darauf waren einzelne katholische Kirchen schon wieder geöffnet und der Sonntag in seine alten Rechte eingesetzt. Die Ersetzung der Tagesheiligen durch die ledernen Abstraktionen (Freiheit, Gleichheit, Freundschaft, Ahnen, Nachkommenschaft, Glück) für jeden Tag und für die Festtage waren der Kirche niemals so gefährlich, wie der Versuch, die Sonntagsfeier zu beseitigen.

Ja, um die Dekadenfeier wurde — vom Konvent wie vom Direktorium — ein viel erbitterterer Kampf geführt, als sonst um die Abschaffung des Christentums und um die Absetzung Gottes. Ein Kampf gegen die eingewurzelten Gewohnheiten des Volkes. Fünf Jahre nach Einführung der neuen Ära hat sich der republikanische annuaire immer noch nicht durchgesetzt, abgesehen von den amtlichen Datierungen

und allen Druckschriften; insbesondere ist der Sonntag immer noch nicht vom decadi verdrängt worden. Die katholische Kirche ist immer noch nicht überall gezwungen worden, ihren Gottesdienst von den Sonntagen auf die Dekadentage zu verlegen. Die Geistlichen wußten das Volk hinter sich und die Beamten griffen fast niemals durch. Im Jahre 1798 dachte das Direktorium daran, die Theophilanthropen auf Kosten des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen sich breit machen zu lassen. Es gelang nicht. Der republikanische Kalender war so wenig beliebt geworden, daß neben den neuen Bezeichnungen des annuaire noch im Jahre VI der Republik die alten kirchlichen Namen der Monate, Tage und Heiligen standen. Die Feier der Dekadentage war gesetzlich geordnet und sollte, damit es doch etwas zu sehen und zu hören gäbe, mit der öffentlichen Vornahme der Eheschließungen verbunden werden; das war recht schlau erdacht; gab es aber keine Hochzeit, so blieben die Tempel leer. Der republikanische Kalender ging, um es so auszudrücken, nicht in die Gemeinsprache über; man merkte sich einzelne wichtige Daten nach dem neuen Sprachgebrauch, man sagte „der 18. Brumaire", wie man die „Iden des März" sagt, aber die neue Ära ging nicht in Fleisch und Blut über.

Zwar wurde die Religionsfreiheit im Prinzipe verkündet, aber der Haß Chaumettes und seiner Leute gegen die katholische Kirche war zu groß, als daß diese von der allgemeinen Freiheit zunächst Gebrauch machen durfte. Bei Beerdigungen sollte es kein Zeichen der Trauer mehr geben, kein Geleite, natürlich auch keine kirchliche Feier; denn um die gleiche Zeit war die Schließung aller „unter dem Namen Kirchen bekannter Gebäude" angeordnet worden; und die Bilderstürmerei und die Kirchenplünderung hatte begonnen.

Die Jakobiner hatten sich dem radikalen und theatralischen Atheismus Chaumettes angeschlossen; bis zum März 1794 wagte es Robespierre nicht, sein schüchtern deistisches Programm aufzustellen. Ein Staatsmann, trotz alledem, wünschte er, dem verkommenen Volke doch etwas wie eine Religion wiederzugeben, wenigstens die drei altersgrauen Begriffe: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Freiheit in politischem Sinne, mit obligater Guillotine, Gott und Unsterblichkeit in religiösem Sinne. Nach seiner expedienten Staatsräson, die der Größe nicht entbehrt, brachte er die Gegner erst um, bevor er ihre Gründe bekämpfte. Im März ließ er erst Hébert und dann Chaumette nebst ihrem Anhang verhaften, bald darauf unter das Fallbeil werfen. Dann erst, am 7. Mai, hielt er (wie gesagt) die merkwürdige Rede, in welcher mit dem republikanischen Kalender und der Gewissensfreiheit Ernst gemacht und im Namen des französischen Volkes eine Gottheit, das höchste Wesen nämlich, und die Unsterblichkeit der Seele garantiert

wurden; und — beinahe schon in der späteren Sprache Fichtes und Schillers — die Würde der Menschheit. Man hat sich über das Fest des höchsten Wesens lustig zu machen versucht und über die Rolle eines deistischen Papstes, die er bei dieser Gelegenheit in bürgerlichem Ornat spielte. Die Lustigmacher haben am wenigsten ein Recht, über so ein Schauspiel zu lachen; es war das erste- und auch das letztemal, daß der abstrakten Gottheit der englischen Deisten und Rousseaus von einer leichtbegeisterten Bevölkerung so etwas wie ein Gottesdienst dargebracht wurde. Der spätere Versuch, aus der Tugendlehre einen Religionsersatz zu machen, den Kult der Theophilanthropen einzuführen, scheiterte — wie gesagt — an der Langweiligkeit der Veranstaltungen und an der Tatsache, daß es unter dem Direktorium überhaupt mit der Republik zu Ende ging. Im Februar 1795 wurde wieder einmal Freiheit und Gleichberechtigung aller Konfessionen dekretiert; diesmal aber benützte die katholische Kirche die Volksstimmung, um eine nach der anderen ihrer alten Stellungen wiederzuerobern. Die Regierung wagte noch den einen oder den anderen Vorstoß, gegen die katholischen Priester, aber nur um ihrer royalistischen Neigungen willen; Voltaires Schimpfwort für den Katholizismus (Fanatismus) wurde immer noch angewandt, amtlich, doch langsam gewöhnte sich das Volk wieder an die alten religiösen Bräuche. Erst in dieser Zeit des Abflauens alles revolutionären Geistes fällt die Fehlgeburt des Theophilanthropismus, in den April 1797. Ein Mitglied des Direktoriums war der Moses, ein baumlanger Abbé der Aaron des neuen Glaubens, der sich im Grunde nur durch seine Phantasielosigkeit von den schlechteren Moralpauken Herberts von Cherbury und Robespierres unterschied.

Theophilanthropen

Das Direktorium wollte die immerhin republikanischen Theophilanthropen gegen die politisch unzuverlässigen katholischen Priester ausspielen; diese wurden schikaniert, die Theophilanthropen durch kleinliche Maßnahmen gefördert. Umsonst; die Bewegung versandete, weil die Theophilanthropen keinen vorstellbaren Glauben hatten und ihre Andächtigen nicht durch Geld für die ausgestandene Öde der Feier entschädigen konnten. Nur einige wenige halbgebildete Atheisten konnte das tugendhafte Gerede der Theophilanthropen für die Pracht der katholischen Messe entschädigen. In der Kirche hatte man oft genug geschlafen, während der Predigt, mit schlechtem Gewissen; in den neuen Tempeln gähnte man, mit gutem Gewissen. Den Staatsstreich Napoleons (vom 18. Brumaire oder vom 9. November 1799) überlebte wohl noch für eine Weile die Jahrzählung des republikanischen Kalenders, nicht die heidnische Dekadenfeier. Die mächtige Organisation der katholischen Kirche hielt aus, trotz

Reaktion

aller Verfolgungen, trotz des Abfalls vieler Priester; die Erben der deistischen Religion — ob sie nun zur Göttin Vernunft oder zum höchsten Wesen emporblickten — besaßen niemals eine Organisation, und der Theophilanthropismus ging kraftlos zugrunde, nachdem seine Stifter der Regierung nicht mehr angehörten.

Napoleon widersprach wirklich den Wünschen der Mehrheit nicht, da er 1802, durch den Konkordat, die katholische Kirche wieder an die Stelle der „bürgerlichen Religion" setzte, da er 1805 den christlichen Kalender, nach dreizehnjährigem Bestande des republikanischen, wieder einführte. Die katholische Kirche hatte sich nicht geändert; kaum zur Macht gelangt, verriet sie ihre alten Herrschaftsgelüste; es paßte ihr nicht, daß Zivilehe und Zivilstandsregister bestehen blieb, daß die nichtkatholischen Konfessionen beschützt wurden, daß 1814 Protestanten und sogar Juden zu Dankgebeten für die Rückkehr Ludwigs XVIII. aufgefordert wurden. Die frühere soziale Stellung gewann der katholische Klerus freilich nicht wieder, dafür war die Arbeit der Revolution doch zu gewaltig gewesen; aber schon 1814 stellte der Papst den Jesuitenorden wieder her, den nur vierzig Jahre vorher ein anderer unfehlbarer Papst aufgehoben hatte; die Jesuiten, die die Reformation in so vielen Ländern rückläufig gemacht hatten, sollten jetzt die Revolution rückläufig machen. In diesem Sinne schlossen die kleinen Fürsten, die den großen Napoleon überwunden und gefesselt hatten, die Alliance, die sie heilig nannten.

Napoleon

Ich habe nicht Weltgeschichte zu erzählen; aber die Gestalt Napoleons ist auch für die Geschichte des Atheismus von außerordentlicher Bedeutung. Es war auch für die Religion eine Riesenleistung, die Ideen der großen Revolution zugleich zu vollenden und zu überwinden. Seit den Päpsten der Renaissancezeit hatte es bis auf ihn keinen Fürsten gegeben, der nicht ein Jota von den Lehrsätzen des Christentums glaubte, sich um keinen Gott und keinen Teufel scherte, dennoch aber die „ideologische" Tatsache politisch benützte, daß Millionen Abendländer diese Lehrsätze für wahr hielten oder an die Bräuche der Kirche bis zum Kadavergehorsam gewöhnt waren. Ein genialer Mensch, von seinem Dämon getrieben, den Traum von einem Weltkaisertum zu verwirklichen, fügte er den Glauben an die beiden so ungleichen, eigentlich einander widersprechenden stärksten Ideen des Mittelalters und der Neuzeit frech, gleichzeitig, in seine Pläne ein: die Religion und die Nationalität. Nach den Grundsätzen der Nationalitätsidee, die ihm selbst nichts war, warf er Europa durcheinander, eroberte er Italien, zerstückte er Deutschland, steigerte er den französischen Patriotismus bis zum Wahnsinn des Chauvinismus. Er war nicht Franzose; um als Franzose zu erscheinen, nannte er sich (bis 1796 war er Buonaparte)

mit Vermeidung des italienischen Vokals Bonaparte, dann: Napoleon. Ebensowenig war er innerlich Christ oder gar Katholik; auch nach dem Konkordat noch schlug er gegen Papst und Bischöfe einen überlegenen Ton an, den ein gläubiger Katholik sich niemals erlaubt hätte. Er bezahlte die geforderten Dienste Roms mit katholischen Redensarten, wie er Einnahmen und Ausgaben nach der Währung der von ihm besetzten Länder ordnete. Wie er sich in Ägypten mohammedanisch trug, um die Bekenner des Islam zu gewinnen.

Gewiß bestimmte ihn seit Beginn seiner Alleinherrschaft auch der realpolitische Gedanke, daß die Macht der Geistlichkeit das Volk verdumme und den Ansprüchen jeder Regierung gefügiger mache; und er konnte sich, wie wir eben gesehen haben, bei diesem Volksbetrug noch ganz demokratisch auf die Erfahrung berufen, daß der Pöbel, die Masse der analphabetischen Franzosen, den alten Bräuchen fester anhing als der neuen Revolution, daß er sich bei der Wiedereinsetzung des katholischen Gottes auf die ursprünglich revolutionäre Forderung der Gewissensfreiheit berufen konnte. Er lernte bald wieder die Sprache des Katholizismus reden; aber wie er, der künstliche Franzose, in der Erregung immer wieder in seine italienische Muttersprache oder Mundart zurückfiel, so unterbrach noch der Kaiser Napoleon seine schwülstigen Erklärungen zugunsten des Papsttums oft genug mit Worten, die seine Herkunft aus der Revolution verrieten. Und es kann nicht geleugnet werden — bei aller Bewunderung für das Genie Napoleons —, daß er der katholischen Kirche schmeichelte, ein Charmeur, wie immer, wenn er locken wollte, sobald es die große Politik verlangte, sondern oft genug auch dann, wenn kleine menschliche Eitelkeit die prunkvolle Assistenz der Kirche hübsch fand. Der ganze Katholizismus hatte für ihn nur etwa den Wert eines alten Dekorationsstücks. Zu seiner Kaiserkrönung verbrauchte er den Papst, wie er den alten französischen Adel verbrauchte: als Schmuckgegenstände. Das ließe sich vielfach belegen.

Während General Bonaparte z. B. über das erste Konkordat verhandelte, machte der päpstliche Legat Caprara Schwierigkeiten; da rief der General: „Können Sie noch Wunder tun? Dann bitte, Sie werden mich verpflichten. Wenn nicht, tun Sie meinen Willen.“ Er hatte eingesehen, daß die Revolution die Kirche nicht hatte zu sich hinüberziehen können; und die Kirche, daß die Revolution nicht zu besiegen war; so kam der Konkordat zustande. Aber Napoleon war stärker und klüger als der Papst; die Kirche wollte nach seinem Worte die Seelen für sich behalten und ihm nur die Kadaver hinwerfen; er aber nahm die Seelen für sich in Anspruch und sorgte dafür, daß das Volk zu den äußerlichen Kultushand-

lungen zurückkehrte. Der größte aller realistischen Phantasten träumt von einer Weltkirche unter seinem Befehl; von einem allgemeinen Konzil unter seinem Vorsitz; es hatte manche gottlose Päpste gegeben, so konnte auch Napoleon, der Herr der Welt, nebenbei das Haupt der Christenheit werden. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß er, als er seine Krone vom Papste weihen ließ (nicht sich aufsetzen), nicht nur dem Wunsche nach einer historischen Tradition folgte, sondern auch seiner menschlichen Lust an ungeheuerem Pomp; wie eben bei seiner Anerkennung durch die alten Fürstengeschlechter manches gemeine Motiv wirksam war, das der Furcht und der Klugheit.

Als ein gottloser Politiker erscheint Napoleon in den ausgezeichneten Memoiren von Las Cases, nicht nur überall da, wo von Gott nicht die Rede ist, sondern besonders auch auf den wenigen Seiten, wo von Religion gesprochen wird. So in der Eintragung vom 17. August 1816, „Religionen sind nichts als Gebilde der Menschen". Schon mit dreizehn Jahren habe er seinen blinden Glauben eingebüßt. Deist freilich sei er geblieben. Aber wir wissen nichts von Gott; „wir sind wie Uhren, die gehen, ohne den Uhrmacher zu kennen". Als Staatsmann allein sei er entschlossen gewesen, die Religion wieder herzustellen; eine Zeitlang habe er daran gedacht, in Frankreich das Panier des Protestantismus aufzupflanzen; wie Franz I. hätte tun müssen, wenn er von solchen Dingen etwas verstanden hätte. Klugheit riet ihm, sich mit dem Papste zu verbünden.

Als Napoleon nicht mehr daran zweifeln konnte, daß England ihn als Gefangenen behandeln und nach St. Helena deportieren würde, spielte er mit dem Gedanken an Selbstmord. „Prinzipien würden mich nicht daran hindern." Und keine religiösen Skrupel.

Und die Einwirkung des gottlosen Napoleon auf seine Zeitgenossen war nicht gering. Der berühmte Astronom Jérome de Lalande wäre mit seinem fanatischen Atheismus doch nur ein Glied mehr in der Kette der französischen Freigeister, wenn sein Hervortreten nicht in die Zeit fiele, da Napoleon bereits den Konkordat mit dem Papste, also die Wiederaufrichtung des Katholizismus vorbereitete. Lalande dachte so mathematisch, daß er sein zweites „Bekenntnis" (1805) mit einem „Was zu beweisen war" in die trockenen Sätze zusammenfaßte: „Man begreift Gott nicht, man kann ihn nicht wahrnehmen, man kann ihn nicht beweisen, man kann alles ohne ihn erklären." Er habe den Himmel überall durchsucht und nirgends eine Spur von Gott gefunden. Aber dieser konsequenteste Nachzügler der Männer, die 1793 den Gott abgeschafft hatten, war doch Realpolitiker genug, um die Erhaltung der Religion für das Volk gut zu heißen. Monge hatte ihn in Gegenwart des Generals Bonaparte einen christlichen Atheisten genannt und Lalande hatte diese Bezeichnung

angenommen: sein Atheismus sei das Ergebnis seiner Weltanschauung, sein Christentum die Frucht seiner Menschenkenntnis.*)

Lalande

Lalande (geb. 1732, gest. 1807) wurde jung nach Berlin geschickt, um dort die Parallaxe des Mondes bestimmen zu helfen; er gehörte hier zu dem Kreise der französischen Gelehrten, die Friedrich der Große zu seiner Akademie verband. Er war noch nicht 21 Jahre alt, als er in Berlin so ungefähr Professor der Astronomie wurde. Die Geschichte der Wissenschaften berichtet beinahe nur über astronomische Schriften, die er durch viele Jahrzehnte in Berlin und dann in Paris herausgab, nicht als ein Genie, mehr als ein Verbesserer von Berechnungen der angesehensten Sternkundigen. Er war zwar als Astronom ein eifriger Mitarbeiter an der zeitgemäß atheistischen „Encyclopédie Méthodique" von Naigeon, doch in den Stürmen der Schreckenszeit zeichnete er sich dadurch aus, daß er manchem Aristokraten das Leben rettete. Man würde ihn kaum als den Führer der Atheisten der Empirezeit kennen, wenn er sich nicht als Anreger und Fortsetzer des „Dictionnaire des Athées anciens et modernes" von Sylvain Maréchal hervorgetan hätte, der das 19. Jahrhundert mit einem kleinen freidenkerischen „Skandal" einleitete.

Sylvain Maréchal (geb. 1750, gest. 1803) war ein unbedeutender Schöngeist, dessen lyrische Reimereien kaum auf die Nachwelt gekommen wären, wenn er sich nicht auch der kirchenfeindlichen Bewegung angeschlossen hätte. Er gab schon 1781 eine Übersetzung des Lucretius heraus, die später unter dem Titel „Lucrèce Français" oft zitiert wurde.**) Dann hatte er, noch vor Einführung des republikanischen Kalenders, einen „Almanach für gebildete Stände" veröffentlicht, in welchem die Namen der Heiligen durch die Namen berühmter Persönlichkeiten ersetzt waren, in bunter Reihe, von Jesus Christus bis Ninon. An dem Kultus der Vernunft beteiligte er sich mit Hymnen und Kantaten, die von Gretry in Musik gesetzt wurden. Weitere antichristliche Schriften (seit 1797) erzeugten in der neuen Gesellschaft, die das romantische Christentum eines Châteaubriand zu ver-

*) Bezeichnend wäre es sowohl für den Abfall Napoleons als auch für die Fortdauer des revolutionären Atheismus, wenn die folgende bekannte Anekdote zuverlässig bezeugt wäre. Napoleon fragte den berühmten Astronomen Laplace, warum er in seinem Hauptwerke, der „Mecanique céleste", Gott niemals erwähnt habe; die echt mathematische Antwort lautete: „Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse." Ob da nicht Laplace mit Lalande verwechselt worden ist? Von Lalande bezeugt Metternich noch 1838 (in einem Gespräche mit Anastasius Grün, dem Grafen Auersperg), er habe, wenn er zu jemand kam, mit den Worten begonnen: „Vous savez, que je suis athée".

**) Die späteren Ausgaben des „Lucrèce Français" tragen ein Motto, das in kürzester Fassung wieder einmal den ganzen Feuerbach vorausgenommen hat:

„L'homme a dit: faisons Dieu; qu'il soit à notre image;
Dieu fut; et l'ouvrier adora son ouvrage."

schlingen und zu verdauen im Begriffe war, das Gerücht, Maréchal wäre verrückt geworden. Er glaubte seine geistige Gesundheit dadurch zu beweisen, daß er seine politischen und moralischen Ansichten in einem vielbändigen Werke „Reisen des Pythagoras“ niederlegte.

Jetzt erst verfaßte er, als Krönung seines Lebenswerks, offenbar nach einem Plane von Lalande, sein „Wörterbuch der Atheisten“. Vielleicht gehört dem weitschauenden Astronomen auch die Tendenz, die Gottesleugner als die sittlicheren Menschen darzustellen. „Nur der Tugendhafte darf ein Atheist sein.“ Ganz gewiß aber geht auf Lalande die andere Tendenz des Buches zurück: von sehr vielen Zeitgenossen ihr Geheimnis zu verraten, daß sie nämlich Atheisten seien. Sehr hübsch hat Lalande auf den Vorwurf, manche Namen seien ohne Beweise genannt worden, geantwortet: Das wäre unrecht gewesen, wenn man solche Leute durch Aufnahme in das Wörterbuch hätte beschimpfen wollen; es habe sich aber doch darum gehandelt, zu ihrem Ruhme beizutragen.

Maréchal war schon für seinen ketzerischen Almanach mit einer Kerkerstrafe bedacht worden. Nach Erscheinen seines Wörterbuchs wurde er nicht wieder angeklagt, doch von den neuen Schichten gesellschaftlich geächtet. Er gab noch einige paradoxe Kleinigkeiten heraus (darunter die Forderung, dem Frauenzimmer das Lesenlernen zu verbieten) und starb friedlich, betreut von seiner frommen Frau und von einigen Verehrerinnen, die ihm seine Stellungnahme zur Frauenemanzipation nicht nachtrugen. Schon zwanzig Jahre vorher hatte er für sich selbst die Grabschrift verfaßt:

„Cy repose un paisible Athée;
Il marcha toujours droit sans regarder les cieux.
Que sa tombe soit respectée;
L'ami de la vertu fut l'ennemi des Dieux.“

Lalande hat (1803 und 1805) zwei Zusätze zu dem Wörterbuche in kleiner Auflage drucken lassen; sie gehören zu den Seltenheiten, sind aber einer neuen Ausgabe des Wörterbuchs (von 1833) beigefügt. Lalande nennt sich da den Doyen und den Chef der sokratischen Sekte. Er ist stolz auf seinen Atheismus, mehr als auf seine astronomischen Leistungen. In großen Zügen widerlegt er die Einwürfe der Frommen, besonders scharf wird er gegen den großen Newton, dessen Gläubigkeit er aus der eingetretenen Altersschwäche erklärt. In ähnlicher Weise, doch mit der äußersten Verachtung, deutet er die Kirchlichkeit des kleinen Überläufers la Harpe.

Ebenso keck und überlegen setzt sich Lalande in der Einleitung zum zweiten „Supplément“ mit seinen Gegnern auseinander. „Niemand

ist atheistischer als ich, weil ich nach der Wahrheit strebe. Wenn Gott existierte, ich hätte nichts von ihm zu fürchten ... Gott in seiner unendlichen Vollkommenheit hat sehr unvollkommene Dinge geschaffen." Man behaupte immer (seit Pascal), der Glaube biete (nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung) die größere Sicherheit; das wäre auch Lalandes Meinung, wenn es sich um einen Zweifel handelte; aber es gebe für ihn keinen Zweifel an der Nichtexistenz Gottes; Lalande beruft sich auf ein Wort von Diderot: ein wilder Menschenfeind habe, um den Menschen das Schlimmste anzutun, die Lehre aufgebracht, daß ein Gott existiere.

Es sei leichter, ein Mathematiker zu sein als ein Atheist; völliger Atheist zu werden, dazu gehöre mehr Geist als die Werke von Newton und Euler zu schreiben.

Über sein Grab hinaus hat der Sternseher Napoleons für seine Anerkennung unter den Atheisten gesorgt. Er schrieb: „Man soll eines Tages nicht von mir sagen können: Jérome Lalande, der keiner der letzten Astronomen seiner Zeit war, war nicht einer der ersten atheistischen Philosophen."

Der künstlerische Ausdruck von Napoleons Kaisertum war der Stil, der nach der Staatsform das empire heißt: ein Scheinrömertum, eine gefälschte Antike, eine postume Renaissance. Die Literatur und die Wissenschaft des empire waren nicht so unecht; die Freigeisterei der Enzyklopädisten wurde — etwas bombastisch freilich und weniger humanistisch — fortgesetzt. Die Anmut Voltaires war verloren gegangen.

Parny

Den literarischen Gipfelpunkt des Antichristentums, das sich immer noch heuchlerisch für Deismus ausgibt, bildet eine wahrhaft ruchlose Parodie, die Parny 1799 unter dem Titel „La guerre des dieux" als der wildere, aber unbegabtere Nachahmer Voltaires, der ihn schätzte, herausgab. Evariste Parny wurde 1753 auf der Reunions-Insel (von 1809 bis 1814 Isle Bonaparte, vorher und nachher Isle de Bourbon genannt) geboren und starb im Dezember 1814 zu Paris, in großen Ehren: als Mitglied des Instituts und als Pensionnaire Napoleons. In seiner ungewöhnlich leeren und langweiligen akademischen Antrittsrede (vom 6. Nivose des Jahres XII der Republik) preist er die Nachahmung der Alten an, rühmt nach der Schablone seinen Vorgänger und verherrlicht die Friedensliebe der gegenwärtigen Regierung (28. Dezember 1803); er, dessen schlechter Geschmack die letzte décadence des französischen 18. Jahrhunderts darstellt, kämpft mit rhetorischen Phrasen gegen den mauvais goût der Dichter und gegen die décadence des Publikums. Er hatte schon vor der Revolution durch erotische Gedichte Aufsehen erregt, kecke Nachahmungen von Tibullus und Propertius, Liebesferkeleien, denen nicht nur die ent-

waffnende Schönheit von Goethes Römischen Elegien, sondern zuletzt auch in den meisten Stücken der anmutige Witz eines Voltaire oder Heine fehlt. Die Sprache ist eigentlich trocken.

Wie später in seinen „Galanteries de la Bible“, so hat er schon in seinem „Götterkrieg“ die unflätigen Zynismen durch unerhörte Angriffe gegen alle christlichen Heiligtümer auf eine gewisse geistige Höhe zu heben gesucht. Eine Art Witz, der starke Witz des Hasses, kann ihm nicht abgesprochen werden. Die Erfindung des ganzen Planes wäre nicht einmal ohne Größe (und ist seitdem von ernsteren Künstlern oft zum Vorbilde genommen worden), wenn er nur nicht diesen Plan öfter selber zerstörte, um ganz unbehindert von künstlerischen Rücksichten im Drecke wühlen zu können. Diese allerunflätigsten Abschweifungen will ich nicht erst aufrühren, weil ich den Gestank scheue; aber auch auf die Beschimpfungen der drei Personen der Trinität und der Jungfrau Maria will ich nur so weit eingehen, als mein Ziel es unbedingt erfordert.

Der Verfasser gibt vor, der Heilige Geist habe ihm sein Werk in die Feder diktiert. Es handelt sich um die Erstürmung des Olymps, um die Vertreibung der alten Griechengötter durch die neuen christlichen Götter. In den Kämpfen spielen geschlechtliche Dinge oft eine grotesk-lustige, noch öfter eine ekelhafte Rolle. Betrachtete man alle diese Blasphemien mit dem vorurteilslosen Auge eines Siriusbewohners, so könnte man vielleicht urteilen: die Charakterisierung des Vaters und der Jungfrau Maria weist trotz aller Frechheit einige humoristische Züge auf; der Heilige Geist ist zu einer schlechten, leblosen, literarischen Satire geworden; durchaus empörend ist die Gestalt von Jesus Christus.

Die christlichen Götter mit ihrem ganzen himmlischen Hofstaate werden im Olymp zuerst gastfreundlich aufgenommen; ich übergehe sogar die tollste Szene, die sich zwischen Apollon, Maria und dem Heiligen Geiste abspielt; ich übergehe ferner alle sexuellen Viechereien, durch welche die bald beginnende Schlacht belebt wird. Will aber doch zugunsten von Parny anzuführen nicht unterlassen, daß auch ganz fromme Dichter des 16., 17. und selbst des 18. Jahrhunderts Stank und Roheit nicht sparten, wenn sie den Krieg des Himmels und der Hölle schilderten.

Schnell wird der Tartarus von den christlichen Teufeln erobert; die Griechengötter „kämpfen wie Rasende, wie Narren, kurz wie Götter“; sie unterliegen, durch die entsetzliche Engelsmusik zu Verzweiflung gebracht. Da kommen die alten germanischen Götter und die Walküren (diese unter drolligen Namen) ihren griechischen Amtsbrüdern zur Hilfe. Schon bedroht deren ungestüme Kraft die christlichen Angreifer: der Fenriswolf packt das Lamm, Odin die Jungfrau, Jupiter faßt Gottvater beim

Barte, und der Adler Jupiters stürzt sich auf die Taube. In diesem kritischen Augenblicke entscheidet Priapus und seine Bockmenschen, die gleich zu Beginn des Kampfes christliche Mönche geworden sind, den Sieg der christlichen Partei. Nicht durch ihre Waffen, sondern durch Berufung auf die menschliche Meinung. „Der Mensch hat das Urteil gefällt, einerlei ob richtig oder falsch." Durch das Edikt des Kaisers Konstantinus (in jene Zeit hat man den Götterkrieg zu versetzen) ist die heidnische Religion unterdrückt und der Olymp den Christengöttern zugesprochen worden. Von der Erde tönt es herauf: „Vive la croix! au diable Jupiter!" Die Heidengötter ziehen sich auf den Parnaß zurück.

„Ainsi finit cette guerre funeste.
Elle avait mis nos bons Saints sur les dents.
La paix revint au Charenton céleste,
Et les mortels disaient: il fait beau temps."

Ich hätte das antichristliche Gedicht des Erotikers Parny nicht ausgegraben, wäre es nicht ein Dokument der Zeit. Als es erschien, war Napoleon im Begriffe die Gewalt an sich zu reißen, Napoleon, der bald darauf seinen Frieden mit der katholischen Kirche machte. Schon unmittelbar vorher hatte, wie wir gesehen haben, das Direktorium die revolutionären Ausbrüche der Kirchenfeindschaft etwas besänftigt; die katholische Kirche ersah ihren Vorteil und gewann an Boden. Man durfte sich wieder ungestraft zur Kirche bekennen; die frömmelnde Schrift von la Harpe war 1797 erschienen, so datiert, nicht nach dem revolutionären Kalender. Kein Wunder also, daß die Modeschriftsteller jener Tage — und Parny galt noch von seinen Liebesliedern her für einen Klassiker der neuen Zeit —, als ob die große Revolution nicht seit zehn Jahren das Unterste zu oberst gestürzt hätte, die Leitmotive Voltaires wieder aufnahmen: écrasez l'infâme im Namen eines verstandesmäßigen Deismus. Aber die Tänze um eine prostituierte Göttin der Vernunft hatten doch auch ihre Wirkung gehabt; Voltaire hätte zwanzig Jahre vorher ohne Lebensgefahr noch nicht wagen dürfen, was bei Parny kein Wagnis mehr war: eine offene Verhöhnung aller christlichen Mysterien und Symbole. Parny hatte volle Freiheit, Schindluder zu treiben mit der Taube und mit dem Lamm. Je größer seine Freiheit war, um so deutlicher die Heuchelei, mit der er jenseits aller Konfessionen einen Gott verkündete. Was in beschränktem Maße schon für Voltaire galt, gilt ganz allgemein für Parny: wer die letzte Spur von Ehrfurcht gegen irgendeine Gottheit nicht in sich ausgetilgt hat, kann kein Göttliches so grenzenlos beschimpfen. Höchstens wäre eine gewisse Unklarheit in den Köpfen so gottloser Deisten zuzugeben; dem wider-

spräche aber bei Parny mehr als bei Voltaire die Nüchternheit gerade der Stellen (ich zitiere nach der Ausgabe von 1808), an denen der Deismus vorgetragen wird.

Die Dreifaltigkeit hält Rat darüber, „en petit comité", wie sie ihre Herrschaft über das dumme Geschlecht der Menschen festhalten könne; bei dieser Gelegenheit gesteht der Heilige Geist: „Jupiter wird vergehen; auch wir vergehen und viele andere Götter noch; nur Einer bleibt, nur Einer war und wird sein." Gottvater droht bei dieser Predigt einzuschlafen (S. 34).

Im dritten Gesang, kurz bevor die biblische Judith im Kampfe ihren Mann stellt und findet, wird berichtet, wie sechs eben verstorbene fromme Menschen Einlaß in den Himmel suchen (S. 47); nach ihrer Religion befragt, gibt jede der ersten fünf Seelen einen anderen Glauben an; die sechste erklärt kurz, sie habe keine Religion. Auf das Drängen des wachthabenden Engels, was sie denn doch geglaubt habe, antwortet sie: „Die unsterbliche Seele; einen Gott, der belohnt und bestraft; sonst nichts." Der Engel läßt sie in den Himmel ein; sie solle sich einen Platz aussuchen, wo sie wolle. Und der Verfasser fügt mit (diesmal) scherzhafter Heuchelei hinzu: „So denkt, so faselt ein Philosoph, ein Weiser unserer Tage. Möge Gott, wenn er kann, solchen Unsinn verzeihen. Franzosen, glaubt alles, was eure Väter geglaubt haben! Französinnen, liebet, was euere Mütter geliebt haben!"

Der achte Gesang schließt (S. 179) mit einer dramatisch vorgetragenen Geschichte des Christentums, auch über die Zeit von Konstantinus hinaus, ein ewiges Gemetzel. Zur Gegenreformation und zur Bartholomäusnacht ruft der Chor der Geistlichkeit immer nur dazwischen: „Tuons, morbleu, tuons toujours!" Maria ist entsetzt über die Frevel, die im Namen der Religion geschehen, und sagt einfach:

„Hélas, il valait mieux,
Pour votre honneur ne jamais être dieux."

Der Heilige Geist und Gottvater tadeln sie; ihr Entsetzen rieche nach Philosophie; diese werde dereinst die größte Feindin der Christengötter sein. „Beim bloßen Namen Deist werden wir zittern; der wird einen anderen Gott anbeten als uns." (Jesus bittet, leiser zu sprechen.) „Den sanftesten Gott, einen wirklichen Gott, der durch sie selbst existiert. Wir, eine Lüge, haben unsere Existenz von der Gnade der Menschen; ihr bloßer Zweifel taucht uns wieder in das Nichts zurück." Das Nichts wird das Schicksal der drei Götter sein, weil die Vernunft über die Unwissenheit siegen wird.

Ich habe auf die Mitteilung vieler spaßhafter Blasphemien verzichtet; diese ernsthaften, deistisch eingekleideten Blasphemien durfte ich nicht ver-

schweigen, weil sie der Geschichte des Atheismus angehören. In einem übermütigen aber unklaren Epiloge weist Parny sogar ausdrücklich auf seine Gegenwart hin. Die Zeit des Antichrist sei angebrochen. Auch da folgen einige Phrasen, die offenbar gegen die Atheisten des Jahres 1794 gerichtet sind.

Ich bin mir bewußt, den kleinen Dichter Parny ohne jedes Vorurteil beurteilt zu haben. Doch zwingt mich meine Gerechtigkeitsliebe, weil er doch in Deutschland so gut wie unbekannt ist, noch ein Wort zu seinen Gunsten zu sagen. Zwar bezüglich seiner vielen erotischen Verse habe ich meiner Ablehnung nichts hinzuzufügen; diese Mischung von Schäferei und Schweinerei ist in allen Kostümen, dem biblischen, dem hellenischen und dem französischen, die schmutzigste Spekulation, die des Sinnenkitzels durch Worte; auch die natürliche Neigung des Dichters zu solchen Stoffen kann die Prostitution in dieser Neigung fast niemals entschuldigen. Auch sein „Verlorenes Paradies", das den Milton bald parodiert, bald ihn mit überraschender Kraft nachahmt, läuft doch auf den gleichen Sinnenkitzel hinaus, wenn auch das Ende nicht übel ist. Da gibt es aber von Parny auch eine kleine Sammlung „Chansons Madécasses", Lieder von Madagaskar. Parnys Geburtsort, die Reunions-Insel, liegt nahe bei Madagaskar; was man so im Indischen Ozean nahe nennt. Diese Lieder in Prosa verraten hie und da — zwischen vielem Angelernten — etwas, was man sonst bei Parny vergebens suchen würde: echte Liebe zur Natur und zur Freiheit. In einer Geschichte der Rückkehr zu einer naiven Poesie müßten diese „Chansons Madécasses" ausführlich behandelt werden.

Parny hat seinen Götterkrieg fortgesetzt; die Regierung Ludwigs XVIII. soll das Manuskript erworben und verbrannt haben.

Ich brauche kaum daran zu erinnern, daß in der zweiten Hälfte der Revolutionszeit, unter dem Kaisertum Napoleons auch schon die Reaktion zu Worte kam, in Literatur und Wissenschaft. Wie bald darauf in Deutschland: Reaktion als Folge von kriegerischen Erfolgen. Nicht ganz zu dieser Reaktion ist zu rechnen der Abfall der überlebenden Enzyklopädisten von den Idealen Voltaires, von den Idealen Rousseaus.

Wie sich das Verhältnis zwischen der Revolution und diesen beiden Sturmpropheten gestaltet hätte, wenn sie die Revolution erlebt hätten, ob man sie nicht gekreuzigt hätte und ob sie Freude gehabt hätten an dem Siege ihrer Gedanken, das ist eine müßige Frage; vielleicht ist es aber beachtenswert, wie sich ein schäbiger Nachfolger Rousseaus und ein schwächlicher Schüler Voltaires, wie sich der Abbé Raynal und der nicht so völlig verschollene la Harpe zu dem Ereignisse der großen Revolution stellten.

Raynal

Guillaume Thomas François Raynal (geb. 1711 in Südfrankreich, gest. 1796) hatte mit seinen liederlich hergestellten Büchern einen solchen Erfolg, daß er in Paris neben Voltaire, Rousseau und Montesquieu genannt wurde; Rousseau rühmte ihn als einen zuverlässigen Freund, Voltaire aber sprach einmal (brieflich) von dem mit Deklamation aufgewärmten Kohl Raynals. Im Jahre 1782 erschien in einer Sammlung der Gedanken der berühmtesten Zeitgenossen auch „Esprit et Génie de l'Abbé Raynal", nach der Buchhändlersitte der Zeit, von welcher Sitte damals schon gesagt wurde: „Quand on a peu d'esprit, on donne celui des autres"; heute wird selbst das Hauptwerk Raynals kaum mehr von den Fachleuten gelesen.

Raynal war ein Jesuitenzögling, wurde selbst Jesuit, trat aber 1747 wieder aus dem Orden, um in Paris ein freieres Leben führen zu können; er besaß dort eine magere Pfarre, die ihm aber wegen sogenannter Simonie (Gelderpressungen bei Leichenbegängnissen) wieder genommen wurde; er muß es arg getrieben haben; denn ein schlimmer Wucher mit geistlichen Einkünften wurde in Paris nicht schwer genommen, wie folgende Anekdote genügend beweist: der berühmte Abbé Prévost hatte eine Reihe von Messen zu zwanzig Sous zu lesen übernommen, verkaufte diese Lieferung an einen Amtsbruder zu fünfzehn Sous und dieser an Raynal zu einem noch billigeren Preis. Raynal war ehrgeizig, lebenslustig und geldgierig. Es gelang ihm, als Herausgeber des „Mercure de France" angestellt zu werden; die Macht, die er dadurch über arme Schriftsteller gewann, scheint er bald dazu benützt zu haben, mit fremder Hilfe bessere und schlechtere Bücher herzustellen, die ihm ein gewisses Ansehen gaben. Später spielte er eine Rolle in den Salons von Helvetius, Holbach und der Madame Geoffrin. Unter seinen Büchern wurde das über die Scheidung Heinrichs VIII. viel bewundert; ein Pamphlet gegen die Prinzen von Oranien (1748) wurde noch 1819 neu aufgelegt und enthielt da Zusätze, die vielleicht von Napoleon herrührten. Sein Hauptwerk war eine „Histoire philosophique du commerce des deux Indes" (1770), von der es bald hieß, daß die besten Männer Frankreichs, auch Diderot, mitgearbeitet hatten, freiwillig oder unfreiwillig. Dieses Werk erschien in zwanzig rechtmäßigen und fünfzig unrechtmäßigen Ausgaben. Im Jahre 1780 gab Raynal selbst eine neue Bearbeitung heraus, die heftige Angriffe gegen die Regierung, gegen das Christentum und gegen den Gottglauben enthielt und die ihm den Ruf verschaffte, von den Machthabern verfolgt zu werden. Glaubt man seinen Verächtern, so hat Raynal sein billiges Martyrium selbst veranlaßt, um die Freidenker, die seine literarischen Diebstähle schon damals vor die Öffentlichkeit

bringen wollten, von diesem Vorhaben durch Mitleid abzubringen. Raynal mußte Frankreich verlassen, lebte als wohlhabender Mann zuerst in Spaa, dann in Berlin, wo aber der alte König Friedrich, der seine Leute kannte, lange nichts von ihm wissen wollte. Bald nach Ausbruch der Revolution wurde er von der Nationalversammlung rehabilitiert; doch im Mai 1791 erfolgte sein rätselhafter Widerruf aller seiner revolutionären Gedanken. In der Schreckenszeit kam er mit dem Leben davon, verlor aber sein ganzes Vermögen, das er nach allgemeiner Meinung durch buchhändlerische Spekulationen, nach der Anklage idealistischer, aber nicht glaubwürdiger Freiheitshelden durch Sklavenhandel oder gar durch Handel mit Mädchenfleisch erworben hatte. Uns soll nur seine Freidenkerei von 1770 beschäftigen und etwa noch sein unzeitgemäßer Widerruf von 1791.

Für sein Hauptwerk muß ich mich allerdings an den Auszug von 1782 halten, weil mich die Redseligkeit des ersten Buches nach wenigen Bogen doch abschreckte; mein Fleiß kann jede Tiefe überwinden aber nicht jede Breite. Der Abbé Raynal ist zehn Jahre vor dem Ausbruche der Revolution ein Warner der Könige und ein Feind der Tyrannen. So ein König habe sich daran gewöhnt, sich für ein Geschöpf besonderer Art zu halten; es gebe für ihn nur noch ein Fürstenrecht und kein Volksrecht. Der philosophische König von Preußen ist sein Ideal; er soll ganz Bürgerkönig werden und der Erde den Frieden bringen.

Noch freier ist, was der Exjesuit über die Religion und über religiöse Fragen vorträgt; er spricht — wie Voltaire — von Fanatismus und von Aberglauben und läßt keinen Zweifel darüber, daß er darunter die positiven Religionen des Abendlandes verstehe. Wie in China sollte sich die Regierung um kein Dogma kümmern, um keine Sekte, um keinen Gottesdienst. Alle Theokratien sind die grausamsten und unsittlichsten Regierungen gewesen; hätte die Welt eine gemeinsame Vernunftreligion gehabt, so wäre das für den Frieden unter den Menschen gut gewesen, aber schlimme Könige brauchen grausame Götter und deren Priester. Der Priestergeist war überall und immer der gleiche, er will das Volk in der Unwissenheit erhalten, um eigenen Vorteils willen und aus Hochmut. „Die Religion war überall eine Erfindung (d. h. doch wohl Betrug) schlauer Menschen, die ihre Mitmenschen nicht beherrschen konnten, wenn sie nicht vom Himmel den Schrecken herunterholten.“ Man lacht bei uns über den Aberglauben der Hottentotten; aber unsere Priester erziehen uns ebenso von Jugend auf mit Vorurteilen, die ein Land gegen ein anderes in Waffen rufen. Der Stifter des Christentums war ein sittenstrenger Mensch, ein armer Handwerker in einem jüdischen Städtchen; seine Schüler

finden Glauben mit ihren Berichten über die Auferstehung ihres Meisters und die Verfolgung der neuen Sekte fördert die Verbreitung; dann siegt der neue Glaube und es bildet sich in ihm eine Klerisei aus, die unfruchtbar ist, auch wenn sie betet; diese Klerisei verkündet eine Lehre, die doppelt unglaublich wird durch das anstößige Leben und durch die Unwissenheit der Pfaffen; diese Klerisei entehrt die Religion, stützt sie durch Verfolgung und wird der grausamste Feind von Staaten und Völkern. Rom und das Papsttum werden angegriffen, als ob der Abbé Raynal ein Reformator des 16. Jahrhunderts wäre. Aber auch jeder andere positive Glaube scheint als eine Form des Fanatismus abgelehnt zu werden. Jeder Priester würde, wenn er ehrlich wäre, sagen: ein Fürst, der nicht ein Henker in meinem Dienste ist, ist mein Feind; es gibt kein Verbrechen, das nicht durch den Himmel geheiligt werden könnte. Der Fanatiker betet: ich habe vergiftet, ich habe gemordet, ich habe genotzüchtigt; aber du wirst mir verzeihen, Herr mein Gott, denn ich habe fünfzig von deinen Gegnern mit eigener Hand umgebracht. Das Volk, diese Herde von Dummköpfen und Feiglingen, kann vor dem Fanatismus nur durch allgemeine Duldung bewahrt werden. Gedankenfreiheit und Preßfreiheit mögen mitunter zu Aufruhr führen; das ist aber besser als die Verdummung des ganzen Volkes.

Was der Abbé Raynal sonst über hunderterlei Dinge vorbringt, über den Sklavenhandel und über die Judenfrage, über Sprachen und Völker, über Sitten und Gebräuche, das ist wirklich nur etwas weltmännischer, aber nicht weniger seicht als das Geschwätz der meist berüchtigten deutschen Aufklärer; Voltaire, dessen Abschreiber Raynal überall ist, bleibt mit seiner Charakteristik im Rechte: „du réchauffé avec de la déclamation".

Widerruf

Dieses Lebenswerk nun, das ihn für einige Jahre berühmt gemacht hatte, hat nun der Verfasser oder Zusammensteller in einem Briefe an die Nationalversammlung (Mai 1791) in aller Form widerrufen. Ein solches reaktionäres Bekenntnis gegen die Revolution, also gegen den Geist der Zeit, würde dem Schreiber Ehre machen, wenn man nur sicher sein könnte, daß ein Abbé Raynal so uneigennützig, so tapfer hätte sein können. Vielleicht war es doch nur der Aufschrei des Philisters, der in Wirklichkeit nicht vertrug, was er zehn Jahre vorher in seiner Phantasie geschaut hat; vielleicht hätten — wie gesagt — auch Voltaire und Rousseau jetzt, da das Spiel Ernst geworden war, vor der Anwendung einiger ihrer Lehren gewarnt. Der Abbé Raynal bekämpft hauptsächlich das Schlagwort égalité und die Herabwürdigung des Königtums. Er traut dem Pöbel nicht und will darum auch von der allgemeinen Wehrpflicht nichts wissen. Es gebe Leute, die mit kannibalischen Verbrechen zur Freiheit schreiten,

die bei Abschaffung der Mißbräuche kein Mitleid haben mit den Entrechteten, es gebe Leute, die zur Befestigung der neuen Freiheit ein Volksheer schaffen und an die Spitze dieses Heeres vielleicht einen General stellen werden, einen Lord-Protektor wie Cromwell. (Der Hinweis auf eine Hinrichtung des Königs ist deutlich, die Prophezeiung einer kommenden Militärdiktatur sehr merkwürdig.) Der alte Tyrannenstürzer will den Thron erhalten wissen, nicht nur durch das Gesetz, sondern auch durch alle Mittel, die auf die öffentliche Meinung wirken. Die Gedankenfreiheit darf zugunsten des Thrones eingeschränkt werden. Das ist, weniger als zwei Jahre vor der Hinrichtung des Königs, der letzte Gedanke, der letzte Seufzer des achtzigjährigen Abbé Raynal.

Diese Erklärung erregte einen kleinen Sturm. In der Kammer sprach zwar Robespierre schonend über den Abfall des alten Aufklärers, aber der Dichter André Chénier und der deutsche Phantast Anacharsis Cloots, die beide bald darauf der Schreckensherrschaft zum Opfer fallen sollten, veröffentlichten beschimpfende Briefe gegen den Abbé Raynal. Im gleichen Jahre 1791 erschien noch ein Pamphlet unter dem Titel „G. T. Raynal démasqué ou Lettres sur la vie et les ouvrages de cet écrivain", eine geradezu vernichtende Flugschrift. Raynal müsse entlarvt werden, weil er immer noch Bewunderer und Verteidiger finde; das schriftstellerische Vorleben des heuchlerischen Charlatans müsse aufgedeckt werden, der sich so lange mit fremden Federn geschmückt habe. Nicht nur seine Plagiate und ein Handel mit Sklaven und Mädchen werden ihm vorgeworfen, nicht nur sein ganzes buchhändlerisches Treiben; sein Widerruf erscheint den Männern der Revolution als sein ärgstes Verbrechen. Als er vor Jahren die französische Unterstützung der aufständischen Amerikaner bekämpfte, sei er von den Engländern bestochen gewesen; jetzt werde er von den Aristokraten bezahlt. Jetzt wende sich der ehemalige Freund der Freiheit gegen eine Revolution, die bestimmt sei, nicht nur Frankreich, sondern die menschliche Gesellschaft umzuschaffen. Einst habe er die Philosophie zur Grundlage der Gesetzgebung machen wollen, jetzt schrecke er vor dieser Forderung zurück; einst habe er die Priester unter den Trümmern ihrer Altäre begraben wollen, jetzt beklage er die Lockerung der Bande, die die Religion, das Gesetz und das Königtum mit dem Staate verknüpften. Jetzt verteidige er den Despotismus, die Knebelung der Presse und überhaupt die Reaktion. Raynal gehöre zu den Leuten, die die Revolution so lange lieben, wie sie ihnen nützt und ihnen nichts nimmt.

la Harpe

Die Rückkehr zum Katholizismus, ja sogar die Unterwerfung unter den römischen Papst wurde formell zwar erst unter Bonaparte eine Tatsache, konnte aber schon in den letzten Monaten Robespierres, gewiß aber in

den drei Jahren des Direktoriums vorhergesehen werden. Aus dieser Zeit (1797) stammt ein wenig bekanntes kleines Buch, das sowohl um seines Verfassers als um seines Geistes willen merkwürdig ist. Der umständliche Titel lautet „Du Fanatisme dans la langue révolutionnaire, ou de la Persécution suscitée par les Barbares du dix-huitième siècle, contre la Réligion chrétienne et ses Ministres". Der Verfasser, damals bald sechzig Jahre alt, war der Professor der Literatur und Akademiker la Harpe (eigentlich Delharpe), ein verletzend eitler Schönredner von reichem Wissen, der zu Beginn der Revolution seine Vorlesungen mit der Freiheitsmütze auf dem Kopfe gehalten hatte, dann als ein Verdächtiger ins Gefängnis kam*) und wahrscheinlich nur durch einen Zufall der Guillotine entkam, nach dem Sturze Robespierres endlich mit einer Schärfe, die damals noch nicht ohne Gefahr war, für Thron und Altar eintrat.

Er behauptet in seinem Büchlein, seine Gesinnung nicht geändert zu haben. Eine einzige Erinnerung mag zur Richtigstellung genügen. Ich könnte mehr als hundert Stellen namentlich aus dem Briefwechsel Voltaires zum Beweise dafür anführen, daß dieser es war, der den Sprachgebrauch festsetzte, Fanatismus zu sagen und die Kirche zu meinen. Nun war la Harpe noch nicht gar lange Mitglied der Akademie, als er die offizielle Trauerrede nach dem Tode Voltaires zu halten hatte. In diesem hochstelzigen éloge nannte la Harpe sich einen Schüler und Freund des großen Toten und rühmte an ihm: Descartes hätte das Joch der Schule nur für die Gelehrten abgeschüttelt, Voltaire aber hätte das Zepter des Fanatismus zerbrochen, das auf der Welt lastete.

Von der Toleranz, der Lebensarbeit Voltaires, ist bei dem la Harpe von 1797 nichts übrig geblieben als das sauersüße Zugeständnis, der Einzelne brauche nicht zu glauben und brauche die Kirche nicht zu besuchen; wer aber die Religion öffentlich angreife, sei ein schlechter Bürger, wer unduldsam gegen die Kirche sei, ein Tyrann. Die „Philosophen" werden für den Atheismus und den Umsturz der Chaumette, Marat und Hébert verantwortlich gemacht. Die Philosophie habe die Revolution hervorgerufen, die Revolution wird verdammt. Gott hat das alles in seiner Weisheit geschehen lassen.

---

*) La Harpe war in die Anklage gegen Fabre d'Eglantine verwickelt, dem ein schmutziges Geldgeschäft (heute würde man „Panama" sagen) vorgeworfen, aber nicht nachgewiesen wurde. Ein geschickter Royalist, Baron von Batz, sollte es unternommen haben, eine Reihe von tonangebenden Männern zu bestechen; unter diesen war auch unser la Harpe. (Auch eine Tochter des berühmten Sektenstifters Jakob Frank, des Sabbatianers, die Gattin des Ex-Geistlichen Chabot, hat diesem Kreise angehört, wenn anders die Bankiers Frey, die mit Fabre zusammen guillotiniert wurden, wirklich die Söhne Franks waren.) Fabre wurde im Januar 1794 verhaftet und starb drei Monate später.

Wenn la Harpe seinen Plan ausgeführt hätte, die Entwicklung der revolutionären Ideen an der Entwicklung der Revolutionssprache aufzuzeigen, so besäßen wir einen unschätzbaren Beitrag zur Wortgeschichte, die wir uns jetzt mühsam aus der Néologie von Mercier und aus dem Nachtrag zum Wörterbuch der Akademie von 1814 zusammenstellen müssen; aber la Harpe hat seinen Plan nicht ausgeführt; kaum daß er gelegentlich die Neuheit eines Ausdrucks (noyard, carmagnole, anarchiste, der aber nach Herrschaft strebt, réaction, démoraliser) hervorhebt und dabei nicht unterläßt, seinen Abscheu vor der revolutionären Sprache lebhaft auszudrücken; sie ist ihm, dem Akademiker, „zum Kotzen".

Selbstverständlich ist la Harpe überall da im Recht, wo er seine Empörung gegen die unmenschlichen Verfolgungen auch unschuldiger Geistlicher ausspricht; ich übergehe solche Stellen (sie sind fast immer schwülstig), weil es mir hier nur darauf ankommt, eine laute Stimme aus der Direktoriumszeit über die atheistischen und über die deistischen Bestrebungen der Schreckenszeit hören zu lassen. Und den Abfall la Harpes von der Philosophie unzweifelhaft zu machen. Die vorsichtige Schlauheit, mit welcher Voltaire und die Enzyklopädisten ihren Glauben an Gott oft beteuert haben, gibt dem alten Freunde Voltaires scheinbar das Recht, zwischen den französischen „Philosophen" und den Atheisten zu unterscheiden; er wende sich gar nicht an die ganz verrückten Philosophen, denn er spreche nicht zu den Atheisten; dann aber wird wieder die gesamte Philosophie mit Atheismus und Ruchlosigkeit (impiété) gleichgestellt. Keine soziale Ordnung könne bestehen ohne eine Religion, ohne einen Kultus. Auch der republikanische Kalender ist ihm ein Greuel und Robespierres „être suprême", in höherem Maße noch die Göttin der Vernunft.

Alle diese Dinge wurden seit 1795 auch von anderen gesagt. La Harpe wagt sich weiter vor. Auf die Gefahr hin, des Royalismus beschuldigt zu werden, fragt er, ob die Nachwelt den hingerichteten König nicht einen unschuldigen und tugendhaften Fürsten nennen werde. Auch das Direktorium führe den Krieg des Atheismus gegen Gott weiter. Immer noch werden die Worte Fanatismus und Religion als gleichbedeutend gebraucht, immer noch werden die Schriften von Lamettrie und Diderot neu aufgelegt, die Vorsehung werde geleugnet. Nicht ohne Scharfblick bemerkt la Harpe, daß an Stelle des Revolutionstribunals das Militärtribunal getreten sei; auch er ahnt die Militärmonarchie, aber er erwartet sie von einem Prätendenten aus dem alten Königshause. Die wahren Royalisten seien die Jakobiner, deren Schandtaten einem Könige die Wege ebnen. Er sei trotz aller ihrer Fehler ein Anhänger der Konstitution von 1795. Der Tod Robespierres hätte zu einer natürlichen Ordnung führen sollen;

„nichts aber scheint unwahrscheinlich, jeder glaubt sich zu allem fähig und geschaffen, alles zu erreichen".

Endlich antwortet la Harpe auf die Frage, warum er sich jetzt auf einmal als Christ gebärde, warum er die Geistlichkeit verteidige, deren Mißbräuche er früher angegriffen habe. Seine Antwort ist wichtig, so banal sie ist, weil sie die französische Stimmung unter dem Direktorium treu wiedergibt. „Man muß nicht Christ sein, um die Verteidigung des Unterdrückten zu übernehmen ... Den Männern der Revolution erwidere ich: Ich bin Christ, weil ihr es nicht seid ... Den Philosophen: Kümmert euch nicht um meinen Glauben, sondern nur um meine Schriften; erlaubt euch die Philosophie Menschen zu sein, so vereinigt euch mit mir zur Rettung der Unschuldigen. (Nur in sehr unbestimmten Worten versichert er, daß er geprüft habe und jetzt gläubig sei; vernünftige Menschen sollten mit ihrem Urteil wenigstens zurückhalten.) ... Die mich so leichtsinnig mit mir selbst in Widerspruch setzen, vergessen sicherlich, daß ich Gott sei Dank niemals etwas geschrieben habe, das irgendeine Art von Unterdrückung rechtfertigen könnte ... Wenn ich die Kraft, die Gott mir gab, nicht früher angewandt habe, so ist das nicht aus Furcht vor Gefahr zu erklären; ich habe nur den richtigen Augenblick abgewartet."

Es liegt eine gewisse Schamlosigkeit in diesen Worten; wirklich hat la Harpe immer nur den günstigen Augenblick abgewartet, wie ein Schauspieler sein Stichwort, um dann mit der eingelernten Tirade den Erfolg der Stunde zu haben.

Als im April 1791 die Revolution schon im besten Gange war, von einer Republik aber noch keine Rede, stellte la Harpe die Sache in einem Zeitungsartikel so dar, als hätte er dem vielversprechenden jungen Könige nur darum so viel Lob gespendet, um eine Satire auf dessen unwürdigen Vorgänger durchblicken zu lassen, wovon in seinem Huldigungsgedichte natürlich keine Rede war. Auch an Reimen zu Ehren Voltaires, des französischen Sophokles, des Philosophen der Alpen, fehlt es nicht; der Feind der christlichen Religion wird umschmeichelt wie der König. In einer Prosaschrift aus der gleichen Sammlung von 1777 (III, S. 73 ff.) nennt sich la Harpe mit wiederholter Zudringlichkeit einen Freund Voltaires, rühmt ihn besonders als einen Feind des Fanatismus und der Tyrannei und ist unchristlich genug, den Haß zu den großen Tugenden Voltaires zu rechnen. „Après la gloire de pardonner à ses ennemis, la plus grande est de s'en être fait craindre." Mit ähnlich akademischer Schwülstigkeit behandelt la Harpe einen d'Alembert. Bis zum Ausbruche der Revolution ist er ganz Enzyklopädist und möchte gern für den überlebenden Genossen eines Voltaire, eines d'Alembert und Diderot gelten. Wäh-

rend der Revolution bildet er mit einigen besseren Männern (Chamfort, Condorcet, Bailly) die radikale Gruppe in der Akademie, die ja als Gesamteinrichtung verdächtig war. Nach der Proklamierung der Republik stülpte er sich in seinem Licée die rote Mütze auf — wie gesagt — und trug den jungen Leuten Verse vor wie: „Le fer, il boit le sang; le sang nourrit la rage, et la rage donne la mort.“ Mit der Schreckenszeit entwickelte er sich noch weiter; im März 1794 schrieb er, die Messe trüge die Schuld an jedem Unglück Frankreichs.

*

Die unmittelbare und tiefe Nachwirkung der großen Revolution soll hier nur für Deutschland dargestellt werden. Ich muß meine Aufgabe so einschränken, weil die Folgen der Revolution für alle Länder (nicht nur Europas) schrankenlos sind. Ein besonderes Kapitel würden die Beziehungen zwischen Frankreich und Amerika abgeben, vor und nach dem nordamerikanischen Freiheitskampfe und der französischen Revolution. England stand für ein Menschenalter abseits, weil die Verfassung Englands verhältnismäßig frei und dabei aristokratisch war, weil die soziale Frage eben noch nicht gestellt war und der Zorn über die politische Revolution dort auch die religiöse Befreiung verurteilen ließ.

Gibbon

Eine Ausnahme darf ich mit Gibbon machen, weil er sich nicht völlig als Engländer fühlte und weil sein Hauptwerk noch vor Ausbruch der Revolution fertig wurde. Edward Gibbon (geb. 1737, gest. 1794) könnte ebensogut den englischen Freidenkern wie den französischen Enzyklopädisten angereiht werden. Daß er sein erstes Buch in französischer Sprache verfaßte, das möchte noch aus dem Zufall seiner Entwicklung und aus literarischem Ehrgeiz (Französisch schien ihm im 18. Jahrhundert die Weltsprache wie Lateinisch im Mittelalter) erklärt werden können; aber er war höchstens in seiner Arbeitsmethode ein Engländer, nicht in seinem Geschmack, nicht in seinen Lebensgewohnheiten. Er hatte in Lausanne aufgehört, wie er selbst sagt, ein Engländer zu sein. Als gefestigter Mann flüchtete er aus dem gehaßten London nach dem halben Landleben, nach Lausanne zurück und segnete täglich diesen Entschluß; es ist nur ein Zufall, daß er in London starb, auf einer Reise, die er einem Freunde zuliebe unternommen hatte. Ein Weltbürger wie bald darauf Lord Byron.

Frühreif beschäftigte sich schon der Knabe zu Oxford mit geschichtlichen und religiösen Fragen; in der Wissenschaft schritt er weiter, in der Religion verfiel er von einem Extrem ins andere. Seine Mutter hatte ihn in den Gewohnheiten der englischen Kirche erzogen, ihm einen Abscheu gegen Ketzerei und Unglauben eingeflößt, ihn aber doch erraten lassen, daß sie

es mit der Dogmatik nicht streng nahm. Auf der Hochschule verpflichtete man auf die 39 Artikel, welche von den Schülern leichter unterschrieben als gelesen, leichter gelesen als geglaubt wurden. Der sechzehnjährige Edward suchte die beste Religion und blieb bei diesen jugendlichen Qualen sich selbst überlassen. Der Einfluß eines Mitschülers und die Schrift Bossuets über die protestantische Kirche bestimmten ihn, katholisch zu werden, nicht nur innerlich, sondern auch (1753) durch einen förmlichen Übertritt. Das war nach damaliger englischer Anschauung ungefähr so viel wie Hochverrat. Sein Vater war kein Frömmler, aber er beantwortete den Schritt des Söhnchens mit aller Härte; Edward, der bis dahin auf dem Fuße eines wohlhabenden jungen Engländers leben durfte, wurde mit Enterbung bedroht und sofort nach Lausanne verbannt, wo er im Hause eines reformierten Geistlichen enge Verhältnisse kennen lernte. In seiner Selbstbiographie scheint Gibbon selbst über diese seine katholische Verirrung zu staunen; wir sind in der Psychologie weiter gekommen und wundern uns nicht darüber, daß der spätere Atheist in den Jahren, da die Kritik der ererbten Religion in ihm erwachte, zu der konsequentesten aller christlichen Konfessionen flüchtete. Gibbon entschuldigt seinen Katholizismus mit zwei Beispielen; Chillingworth, der sich später als einen Socinianer, also als einen Unchristen bekannt machte, war einst katholisch geworden; und Bayle, der sich später einen wahren Protestanten nannte, weil er gegen alle Systeme und gegen alle Sekten protestierte, war bekanntlich ebenfalls als Jüngling für einige Zeit katholisch gewesen. Die Dutzendmenschen bleiben zeitlebens bei der Religion, in die sie durch Erziehung und Gewohnheit hineingestellt worden sind; die kühnsten Freidenker sind in den Jahren glühender Schwärmerei oft Gottsucher gewesen und sind auf Abwege geraten, weil es ihnen ernst war um das Ziel.

Der Geistliche in Lausanne war ein kluger Erzieher. Er gab seinem ungewöhnlich begabten Zögling nur die notwendigsten Anleitungen und ließ ihn dann seinen eigenen Weg gehen. So gab er ihm die Bibel in die Hand und Gibbon tastete sich selbst binnen Jahresfrist aus dem Katholizismus heraus, wohl nicht zum Calvinismus, sondern schon damals zu einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen alle religiöse Fragen. Übrigens zog Gibbon ja in der französischen Schweiz bald den englischen Adam aus; in den ersten Monaten war ihm die französische Sprache ebenso unbequem wie die französische Kost, er entsetzte sich als verwöhnter Engländer über seine kleine und schlecht eingerichtete Stube, über den Mangel eines geselligen Kaminfeuers, über die unsichtbare Wärme des Kachelofens; aber am Ende wurde ihm die französische Sprache für die Unterhaltung wie für die Behandlung wissenschaftlicher Aufgaben geläufig; er lernte den größten

Schriftsteller der Zeit, den Einsiedler von Ferney, persönlich kennen, der damals (1757—1758) bei Lausanne lebte und der Bevölkerung und sich selbst das Vergnügen machte, seine Stücke von einer Liebhabertruppe aufführen zu lassen; auch in eigener Person mitzuspielen. Der junge Gibbon wurde als ein junger Engländer aus guter Familie von dem fürstlichen Schriftsteller sehr freundlich aufgenommen. Eine methodische Wirkung übte die Bekanntschaft mit Voltaire auf den Geschichtschreiber Gibbon nicht aus. Dieser lobte natürlich die Toleranzideen Voltaires, machte sich aber (in seinen Memoiren) über Voltaires Sucht zu generalisieren nicht übel lustig. Jedenfalls besuchte er so oft wie möglich Voltaires französische Bühne und gelangte so weit, daß ihm das regelmäßige Drama der Franzosen lieber wurde als „das gigantische Genie Shakespeares, das zu verehren dem Engländer Pflicht gewesen wäre". Er verliebte sich sogar in eine nach Schweizer Sitte frei erzogene Französin, Fräulein Curchod, die zu heiraten sein Vater ihm freilich nicht gestattete; sie blieb ihm bis zu seinem Ende eng befreundet, als Frau des Ministers Necker.

Nach fünf Jahren durfte er aus der Verbannung zu seinem Vater zurückkehren. Doch er fühlte sich in England niemals mehr recht zu Hause, sehnte sich nach der Schweiz zurück; das Leben eines englischen Landedelmanns war nicht mehr nach seinem Geschmack, er war kein Jäger und kein Reiter. So fand er es ganz in der Ordnung, daß seine erste Schrift, über das Studium der Literatur, die er — wie gesagt — in französischer Sprache zu zweiundzwanzig Jahren verfaßte, aber erst zwei Jahre später herauszugeben wagte, in Frankreich eine bessere Aufnahme fand als in England. Auf Wunsch seines Vaters wurde er dann Offizier, für wenige Jahre. Gegen Ende des Siebenjährigen Krieges riß er sich los und machte seine erste Reise nach Paris, wo er als ein schriftstellernder Amateur in dem Kreise von Diderot und d'Alembert freundlich aufgenommen wurde. Von Paris begab er sich über sein geliebtes Lausanne nach Italien; dort, zwischen den Ruinen der ewigen Stadt, als er Bettelmönche im Tempel Jupiters ihre Vesper singen hörte, tauchte in ihm zum ersten Male der Plan auf, den Niedergang Roms (zunächst nur der Stadt) zum Gegenstande seiner Lebensaufgabe zu machen. Gibbon selbst stellt es so dar, als hätte er nur den Beruf zum Geschichtschreiber unabweisbar in sich gefühlt, als hätte er aber den Stoff seines einzigen großen Werkes mehr zufällig gewählt. In Wahrheit war Gibbon Schriftsteller im Dienste seiner eigenen rebellischen Neigungen; er hatte zunächst angefangen, mit einer Geschichte der Schweiz einen Beitrag zur Entwicklung der politischen Freiheit zu entwerfen; als sein Vater (1770) gestorben war und Edward Gibbon nach vielen geschäftlichen Scherereien aus dem Erbe ein kleines Vermögen

gerettet hatte, das ihm bei großer Sparsamkeit ökonomische Unabhängigkeit gewährte, machte er sich zum ersten Male einen Lebensplan und der bestand wesentlich in dem Entschlusse, seine ganze Arbeit der Abfassung des Werkes zu widmen, das nicht mehr und nicht weniger als die weltgeschichtliche Katastrophe der geistigen Freiheit behandeln sollte: die Vernichtung der hohen antiken Kultur durch das Aufkommen des Christentums. Denn das ist die Tendenz, in manchem Kapitel die offene Tendenz seines weltberühmt gewordenen Werkes „History of the decline and fall of the Roman Empire“.

Wie andere englische Philosophen und Gelehrte sollte auch Gibbon sich dem Staatsdienste widmen; er wurde Mitglied des Unterhauses, erhielt für eine politische Schrift, die er als ein Advokat seiner Partei abgefaßt hatte, ein sehr einträgliches Amt, aber die Abhängigkeit von Politikern war auf die Länge nicht seine Sache.

Er war kein einseitiger Büchermensch, er wußte mit den Menschen und ihren Geschäften Bescheid; doch er war weder ein Mann der Tat noch der Rede und besaß, bei aller Freude an einem gesicherten Auskommen, keinen Erwerbssinn. Sein Vater hatte ihn schon in seinem 23. Jahre zum Mitglied des Unterhauses machen wollen; in einem köstlichen Briefe hatte Gibbon diesen Plan seinem Vater ausgeredet und gebeten, das Geld, das die Wahl kosten würde, lieber für eine Reise durch Frankreich, die Alpen und Italien ausgeben zu dürfen. Als er sich nun, ein angesehener Mann geworden, doch zu einer politischen Tätigkeit überreden ließ, mochte die Hoffnung mitgesprochen haben, binnen kurzem als Minister selbst Geschichte machen zu können. Zur Selbständigkeit, zu einer Führerstellung vermochte er sich in seiner politischen Laufbahn nicht zu erheben; und als die Partei, der er sich ergeben hatte, zu unterliegen schien, folgte er kurz entschlossen einem lang gehegten Wunsche: er ließ sich dauernd in Lausanne nieder, wo er gemeinsam mit einem Freunde in bescheidener Behaglichkeit lebte. Stetig, ohne sich zu überstürzen, ohne sich zu ermüden, schaffte er an seinem Geschichtswerke, dessen letzte Zeile er wenige Tage vor dem Bastillensturm niederschrieb. Für die geistige Erholung genügte ihm ein geselliger Verkehr mit einigen Nachbarn; doch war er schon durch die ersten Bände seines Buches ein berühmter Mann geworden und bald fehlte es nicht an angesehenen Besuchern von nah und fern. In seinen letzten Lebensjahren beschäftigte er sich fast ausschließlich mit der Abfassung seiner Memoiren, die ein Muster von eitelkeitslosem Selbstbewußtsein und feiner Selbstkritik geworden sind.

Der französischen Revolution stand er, der Verteidiger jeder Freiheit, feindlich gegenüber, machte das schroffe Urteil Burkes zu dem seinen, ja

er ging so weit, der Atheist, dessen Eintreten für die kirchlichen Einrichtungen gut zu heißen.*) Ich gehe wohl nicht fehl, wenn ich diese entschiedene Parteinahme für die Sache der Ordnung, etwa wie Schopenhauers reaktionäre Gesinnung von 1848, aus dem einfachen Egoismus des Denkers erkläre, der seine Kreise durch keinerlei Unordnung stören lassen will; Gibbon war so wenig Demokrat, daß er sich darauf vorbereitete, beim ersten Anzeichen demokratischer Unruhen die Schweiz zu verlassen. Er dachte daran, in einem Totengespräche zwischen Lukianos, Erasmus und Voltaire seine Meinung darzustellen: ein alter Aberglaube dürfe nicht der Verachtung eines blinden und fanatischen Pöbels preisgegeben werden.

Seine Aufgabe betrachtete er als erfüllt durch sein Geschichtswerk. Seinen Ruhm genoß er froh, ohne den Ruhm zu überschätzen. Todesgedanken kümmerten ihn nicht, als es bereits mit seiner Gesundheit abwärts ging und seine Freunde durch seinen krankhaft gewordenen Leibesumfang ängstlich gemacht wurden.

Im Frühjahr 1793 starb die Frau seines Freundes Lord Sheffield. Gibbon möchte sofort nach England, seine Teilnahme zu beweisen, vielleicht auch, um mit der nahen Revolution der Schweiz nicht in Berührung zu kommen. Die Reise durch Frankreich ist in diesen Kriegsläuften unmöglich. Er wählt den Weg über Frankfurt a. M. durch Deutschland, der auch nicht ungefährlich ist, gelangt glücklich nach London und stirbt dort am 16. Januar 1794.

Gibbons kühle, beinahe ironische Haltung gegen das Christentum erregte in England fast allgemein Anstoß. Besonders die Historiker, deren Ruhm durch ihn verdunkelt wurde, erschraken über diesen neuen Ton.

---

*) Er schreibt an seinen Freund Lord Sheffield im Juli 1790: „Das Buch von Burke ist das vorzüglichste Mittel gegen die französische Ansteckung, die selbst in der Schweiz zu rasch fortschreitet. Ich bewundere seine Sprache, billige seine Politik, schwärme für seine Vornehmheit und lasse ihm sogar seinen Aberglauben hingehen. Die ursprüngliche Kirche, die ich ein wenig frei behandelt habe, war ja selbst in ihrem Entstehen eine Neuerung und ich hing an der alten Maschine des Heidentums.“ Er schlägt die Abfassung einer öffentlichen Erklärung vor, in welcher die Engländer aller Parteien und aller Stände ihren Entschluß verkünden sollten, an ihrer aristokratischen Verfassung festzuhalten. Der Kenner und Verehrer der Antike könnte sich leichter mit der Einrichtung der Sklaverei abfinden als mit den Grundsätzen der Gleichheit und Brüderlichkeit. Eher mit dem der republikanischen Freiheit. Einmal entschlüpft ihm ein Wort der Klage darüber, daß sich unter den Männern der Revolution kein Richelieu und auch kein Cromwell gefunden habe. Was ihn also erschreckt, das ist nicht die Bezeichnung Republik. Auch in einer Republik würde er gern leben, wenn sie nur aristokratisch wäre. Als ein Aristokrat haßt er diese Revolution und ihren Mirabeau, seinen alten Freund, der ihm als ein Renegat erscheint. Dazu kommt, daß die Unordnung in Frankreich seinen kleinen Lebensplänen in die Quere kommt; nach dem 10. August 1792 schreibt er (wieder an Lord Sheffield, den früheren Minister Holroyd): der Herzog von Braunschweig werde ja bald siegen und so die Reise durch Frankreich ermöglichen. Überhaupt erweist sich der gute Geschichtschreiber als ein sehr schlechter Prophet.

Robertson meinte, dieser verletzende Indifferentismus würde dem Absatze des Buches schaden. So etwas hätte ein Mann von Gibbons Charakter auf sich genommen. Da erstand ihm aber unerwartet ein Gegner, der weder zu den Rechtgläubigen noch zu den Fachgenossen gehörte, und der etwas zudringlich volle Aufrichtigkeit von Gibbon verlangte. Es war Priestley (1733—1804), berühmt als Physiker, der ebenbürtige Nebenbuhler Lavoisiers, in der Psychologie ein Schüler Lockes und eigentlich schon Materialist, in der Theologie ein seltsamer Deist, der das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele lehrte und — er war von Hause aus Prediger — ein gereinigtes Christentum. Dieser Priestley veröffentlichte 1782 ein Buch über die Verderbnis des Christentums und schickte es dem unchristlichen Geschichtschreiber Roms zu, als eine Herausforderung. Gibbon antwortet (Januar 1783) sehr bitter; Priestley sei noch ungläubiger als er, weil er urteile, wo der Geschichtschreiber nur berichte. Priestley werde nicht verbrannt werden wie sein Vorgänger Servet, aber seine Schriften werden ebenso der Vergessenheit anheimfallen; von Servets Büchern werde höchstens noch das über die Dreieinigkeit gelesen, aber nur darum, weil es die erste Ahnung vom Blutkreislauf enthalte. Die deutliche Meinung ist: Priestley solle bei seinem Leisten bleiben und sich nur mit physikalischen Fragen beschäftigen.

Priestley

Die Gegenäußerung Priestleys (Februar 1783) wäre in der Form unverzeihlich, wenn da nicht in der Sache die Hinterhältigkeit der allermeisten Gegner des Christentums getroffen wäre. Priestley bewundere an Servet den Mut, für seine Überzeugung zu sterben; in dem Werke von Gibbon bestehe ein Widerspurch zwischen dem Wortgebrauche und der Gesinnung. „Ich scheue mich nicht, ein solches Benehmen sehr unwürdig und niedrig zu nennen; übrigens werden Sie fühlen, daß eine solche Schreibart bei ihrem ersten Erfinder geistreich und reizvoll war, jetzt aber zu oft nachgeahmt worden ist, um meine Geringschätzung nicht zu verdienen." Gibbon lehnte jeden weiteren Briefwechsel schroff ab und verbat sich jede Belästigung; Priestley aber veröffentlichte die Briefe; er hatte zumeist an der „ironischen Schreibart" Anstoß genommen.

Während Theodor Mommsen den vierten Band seiner Römischen Geschichte, wie ich von ihm selbst gehört habe, zu einer Darstellung der Entwicklung des Christentums gestalten wollte, anders als der ἄθεος Gibbon, wahrscheinlich kritisch und rein historisch im Gegensatze zu dem aufklärerischen und antichristlichen Standpunkte des Engländers, scheint Gibbon selbst sein großes Werk über den Verfall und Untergang des römischen Reichs zumeist geschrieben zu haben, um in vorsichtiger Form seinen Haß gegen das Christentum auszusprechen. An einem solchen Hasse zu zweifeln

ist kaum mehr möglich, wenn man die Bände ohne Vorurteil gelesen hat und beachtet, daß Gibbon von früher Jugend an an religiösen Fragen einen heftigen Anteil nahm und daß die oft sehr antichristlichen englischen Deisten seine Lehrmeister waren. Sein Haß und die englische respectability (wohl auch Vorsicht) vereinigten sich, so daß eben Ironie die herrschende Form seines Vortrages wurde; diese Ironie ist heute, nach dem tapferen Vorgehen von Strauß und Feuerbach, nicht mehr ganz so erfreulich, wie sie auf den Ausgang des 18. Jahrhunderts wirken mochte. Man muß sich aber dieses Grundzugs der Ironie bei Gibbon immer wieder erinnern, will man seine Ausdrucksweise an hundert Stellen nicht mißverstehen. Das ganze Werk ist so sehr mit Ironie durchsetzt, daß Beispiele überflüssig sind. Es ist nicht die blutige direkte Ironie eines Swift oder Liscow, die den Leser auffordert, jedesmal das Gegenteil des ausgesprochenen Urteils an seine Stelle zu setzen; es ist vielmehr die mehr künstlerische Ironie, die man so oft in den Reden Bismarcks wahrnehmen kann und die man noch deutlicher aus Bismarcks Vortrage seiner Reden heraushören konnte: das abfällige Urteil wird durch ein so höfliches Wort ausgedrückt, daß der Leser ein möglichst unhöfliches einzusetzen geneigt wird. Ein Grieche fordert z. B. den Bischof von Antiochia auf, nur einen einzigen Toten aufzuwecken, und verpflichtet sich sodann, das Christentum anzunehmen. Gibbon fügt hinzu: „Es ist merkwürdig, daß dieser Prälat es für dienlich hielt, eine solche ehrliche und vernünftige Aufforderung abzulehnen.“ Es wäre leicht, eine lange Reihe von grauenhaften Leidensgeschichten der Märtyrer zusammenzustellen; aber, sagt Gibbon, „ich bin zweifelhaft, wieviel ich davon nacherzählen soll, solange ich noch nicht überzeugt bin, wieviel ich davon zu glauben habe“.

Man sieht: der Aristokrat Gibbon, der die Revolution verabscheute, bekannte sich so offen wie möglich zum Atheismus; ihm steht ein demokratischer Engländer gegenüber, auch er expatrisiert, der als Journalist und Schriftsteller für die Unabhängigkeit Amerikas und für die Menschenrechte focht und schrieb, aber zugleich den Atheismus grimmig bekämpfte, in seinen Worten. Thomas Paine (geb. 1737 bei Norfolk, gest. 1809 in New York) half eine Spielart des gottlosen Deismus begründen in seiner Schrift über die wahre und fabelhafte Theologie, die den Haupttitel führt „Das Zeitalter der Vernunft“. Seine Absicht ist, das Dasein eines Wesens, das ungefähr dem Gottesbegriffe entspreche, aus der Natur zu beweisen; sein Gedankengang freilich führt zu einer Leugnung jeder Offenbarung, zu einer Kritik des Begriffes oder des Wortes Gott. Naturwissenschaft sei die einzig wahre Theologie; eine Offenbarung habe in keiner einzigen Sprache stattfinden können, denn die Völkersprachen seien an verschiedenen

Paine

Orten der Erde verschieden und überdies nicht unveränderlich; keine einzige Sprache könne also einer unveränderlichen und allgemeinen Mitteilung dienen. Paines Idee lief auf eine damals bereits erledigte Physico-Theologie heraus, und war (1793) gegen den Atheismus gemünzt; aber Lalande war nicht im Unrecht, da er in dem Buche unzweideutigen Atheismus fand.

*

„Charlatanerieen"

Ein Büchlein, dessen Verfasser ich nicht anzugeben vermag, kann uns zeigen, wie sehr man auch in Deutschland bei Ausbruch der großen Revolution auf kirchenfeindliche Schritte vorbereitet war. „Theologische Charlatanerieen. Leipzig, bey Johann Georg Mößle, 1789." Nach Buchhändlerbrauch wird das Büchlein schon im Jahre vorher gedruckt worden sein. Es ist ein kleines Wörterbuch, das in alphabetischer Ordnung (von „Ablässe bis Zwangmittel") auf 136 bescheidenen Seiten gegen die Geistlichkeit und gegen die katholische Kirche aufwiegelt und wohl auch hetzt; „alle Menschen und selbst Damen" würden mit Hilfe dieser Schrift imstande sein, eine Menge wichtiger Fragen gründlich zu beantworten. Es sei nur eine Übersetzung; der Verfasser des Originals, ein Franzose, sei dafür zu lebenslänglicher Galeerenstrafe verurteilt worden; der Übersetzer wünsche sich nicht das gleiche Los und erkläre, er sei kein Atheist und verehre ungemein die Religion und ihre würdigen Diener.

Das einzige Mittel, durch welches der Verfasser zu wirken sucht, ist eine oberflächliche direkte Ironie, die ermüdet und rechten Witz nicht oft aufkommen läßt. Immerhin ist das Büchlein als ein Nachhall der kirchenfeindlichen Literatur von Frankreich und weil es in Deutschland erscheinen durfte, lehrreich genug, um einen Auszug der besten Stellen zu rechtfertigen. Das Titelblatt ist mit einem auffallend hübschen Kupfer geziert.

„Bannstrahlen machten vormals, daß man auf der Stelle verdorrte, und die Fürsten starben davon manchmal wie vom Schlage gerührt. Heutzutage sieht man so auffallende Wirkungen dieser Strafe nicht mehr, welches daher kommt, weil der Glaube auf Erden immer seltener wird."

„Angeborene Begriffe nennt man die Kenntnisse, welche uns die Ammen und Geistlichen so frühzeitig eingeflößt und so oft wiederholt haben, daß wir bei zunehmendem Alter glauben, sie stets gehabt oder im Mutterleibe schon empfangen zu haben."

„Alle Christen sind Brüder, d. h. sie zanken sich untereinander wegen der Erbschaft ihres Stifters."

„Es gibt geweihte und ungeweihte Charlatane; nur die letztern sind Betrüger, die ersten sind redliche Leute."

„Die heilige Inquisition allein ist noch duldsam, denn sie duldet sogar das Vermögen der Deisten und Atheisten in ihrem Schatze, wenn nur die Besitzer durch das Feuer sind gereinigt worden."

„Weil die Theologen Vertraute der Gottheit sind, so wissen sie die geheimsten Beweggründe aller ihrer Handlungen und finden, daß Pest, Hunger, Krieg und theologische Streitigkeiten zum Besten des menschlichen Geschlechts seien."

„Oft war die christliche Religion eine Religion voll Feuer ... die Fürsten und Obrigkeiten mußten Ketzer oder Ungläubige verbrennen und die Henker mußten unaufhörlich Bücher verbrennen. Dieses Feuer soll gleichwohl noch unter der Asche glimmen."

„Da die Geistlichen besoldet werden, für uns zu denken, so ist es das größte Verbrechen, selbst zu denken."

„Glocken sind theologische oder tönende Instrumente, die bestimmt wurden, die Lebendigen zu betäuben und die Toten zu guter Bezahlung einzuladen. Die Glocken sind gute Christen, weil sie getauft werden."

„Das Wort Gott heißt manchmal soviel als Priester; in diesem Verstande ist also öfters das Wort Gottes eigentlich das Wort des Priesters, die Ehre Gottes der Stolz des Priesters, der Wille Gottes der Wille des Priesters ... Der Gotteskasten ist die Kasse der Geistlichkeit."

„Irrtum ist jede Art zu denken, die mit den Meinungen der Geistlichkeit nicht übereinstimmt ... Die schicklichste Strafe dafür ist das Feuer, weil es denjenigen nachdrücklich aufklärt und auf den rechten Weg führt, der dumm genug ist, sich zu irren. Bei dermaliger Holzteuerung sucht man nur durch Verfolgungen, Verleumdungen und Untergrabungen, durch Hunger und Durst die Irrenden zu belehren."

„Die Nonnenklöster sind eine sehr heilsame Erfindung, um die Familien und besonders die Majoratsherren von ihren überlästigen Schwestern zu befreien."

„Die Laien sind öfters die Lasttiere der Geistlichkeit. Das Sonderbarste ist dabei, daß sonst gewöhnlich der Reiter seinen Grauschimmel nährt, hier aber der Gebrauch es mit sich bringt, daß dieser jenem die Nahrung verschafft."

„Ein Christ soll keine Leidenschaften haben, außer die ihm seine Theologen einflößen."

„Die nichtswürdigen Philosophen haben die Unverschämtheit, die Menschen zu warnen, daß man ihnen hienieden die Säcke ausleere, während man sie verpflichte, aufwärts zu schauen."

„Die Protestanten sind zu Rom verbrennungswürdige Ketzer; dafür haben sie aber den Trost, in ihren Ländern rechtgläubig zu sein und sogar

ihre Glaubensgegner zu verbrennen, wenn ihre Konsistorien sonst mächtig genug sind. Was die Ketzerei der Protestanten bei der katholischen Geistlichkeit so verabscheuungswürdig macht, ist, daß die Protestanten ihre Religionsdiener gemeiniglich schlecht bezahlen.“

„In den christlichen Ländern unterliegen die Schauspieler dem Bann. Man sagt, die Ursache davon wäre, weil ihre Feinde ein ausschließendes Privilegium haben, ganz allein Schauspiele aufzuführen.“

„Die Geistlichkeit besitzt zwei Schwerter, die Menschen auf den rechten Weg zu führen. Man behauptet sogar, daß sie, wenn diese zwei Schwerter mangelten, noch einen kleinen Dolch gehabt habe.“

„Zwangmittel sind höchst beschwerliche Politessen, deren sich die Geistlichkeit zu bedienen pflegt, um diejenigen, die keinen Glauben haben, dazu einzuladen. Sie bestehen darin, daß man die Leute durch Gefängnisse, Torturen oder auch Kanonen auf den rechten Weg zur Seligkeit führt.“

Der oft geistreichelnde und unwissenschaftliche Ton dieses Buches darf uns über seine geschichtliche Bedeutung nicht täuschen; die wohlfeile Ironie war offenbar für die Masse gewöhnlicher Leser berechnet, die weder von der zurückhaltenden Kritik der Aufklärer noch von der vornehmen Weltanschauung eines Lessing, Herder oder Goethe befriedigt werden konnte.

Der Darstellung der Einwirkung der Revolution auf Deutschland muß ich noch einige Nachrichten über einen Mann vorausschicken, der in Deutschland lebte und schrieb, noch während der Schreckenszeit starb, selbst Franzose war, aber durch seine eigenen Bücher wie durch die Richtung seines deutschen Freundeskreises viel zur Verbreitung gottloser Vorstellungen beitrug.

Mauvillon

Mauvillon war eigentlich französisches Vollblut, da auch die Mutter zwar in Deutschland geboren war, aber von französischen Eltern stammte; der Vater, gar aus Tarascon gebürtig, fristete sein Leben vom Unterricht in der französischen Sprache an der Leipziger Universität. Der Sohn, der Freigeist Jakob, wurde hier zu Leipzig 1743 geboren; sehr jung suchte er sein Glück im Soldatenstande, war da häufiger als Lehrer tätig, nur selten als aktiver Offizier, brachte es aber bis zum Range eines Oberstleutnants. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er mit Übersetzungen von volkswirtschaftlichen Werken, die damals in Frankreich Aufsehen machten; er übersetzte (seit 1774) Raynals zu kurzem Ruhm gelangte „Histoire philosophique des deux Indes“ und (1775) Turgots weithin anregende „Considérations sur la formation et la distribution des richesses“. Später schrieb er eigene Werke über das physiokratische System, übrigens auch kriegsgeschichtliche Schriften: über den Einfluß der Feuerwaffen auf die Kriegskunst, über den Dreißigjährigen Krieg.

Folgenreich war für ihn die Bekanntschaft mit Mirabeau, die er 1786 zu Braunschweig machte; an Mirabeaus Werke über die preußische Monarchie hat er mitgearbeitet, nicht nur als Sammler von Materialien; der Abschnitt über die Taktik der preußischen Infanterie ist eine selbständige Arbeit Mauvillons. Aus der gemeinsamen Tätigkeit entwickelte sich ein freundschaftliches Verhältnis, dessen Denkmal in einer Briefsammlung vorliegt. Mirabeau starb im April 1791, Mauvillon bald darauf, im Januar 1794; in der Zwischenzeit hatte die Begeisterung des deutschen Mittelstandes für die französische Revolution fast plötzlich umgelernt. Mauvillon wurde einer umstürzlerischen Gesinnung verdächtig und hat wohl darum die Briefe herausgegeben, die er von Mirabeau empfangen hatte. Für Mauvillon hätte, wenn er länger gelebt hätte, noch weit gefährlicher werden können der Ruf der religiösen Freidenkerei, in welchem er allenthalben stand. Er schrieb keine atheistischen Bücher, doch er war das geistige Haupt einer Gruppe von Freunden, denen die Freidenkerei der französischen Enzyklopädisten in Fleisch und Blut übergegangen war.

Unzer

Als Fachmann der Literaturgeschichte war Gervinus in seinem Rechte, da er die kleinen Leute um Mauvillon einer Schule Wielands zuordnete, auch den früh verstorbenen Ludwig August Unzer, der 1771 gemeinsam mit Mauvillon kritische Briefe über die deutsche Dichtung herausgab. Dieses junge Geschlecht, dessen stärkste Begabung Heinse wurde, hatte sich wirklich an Wieland gebildet, kannte den wahren Lessing kaum, schwärmte für die sinnliche Schönheit des Ariosto und war schon stolz darauf, wenn es dem überlebten Gellert eine rohe Grabschrift gesetzt hatte. Doch das Besondere an diesen deutschen Schriftstellern war nicht ihre unmittelbare Abhängigkeit von Wieland, sondern ihre mittelbare Herkunft von den französischen Freidenkern, von den starken Rebellen gegen jede Christlichkeit im Denken und Dichten. Wir sind über die wirkliche Meinung besonders Unzers gut unterrichtet durch „Mauvillons Briefwechsel", den der Sohn von Mauvillon im Jahre 1800 herausgegeben hat, allerdings in der Absicht, den Vorwurf des politischen Radikalismus abzuschwächen; Mauvillon war Stabsoffizier gewesen und ihm sollte nicht ferner nachgesagt werden, daß er — auch der Sohn war Offizier — durch Hinneigung zu den Königsmördern seinen Fahneneid verletzt hätte. Wir werden sehen, daß etwas daran war: daß Mauvillon wirklich zu den deutschen Jakobinern gehörte und als Mitarbeiter von Mirabeau doch wohl eine Rolle in den europäischen Angelegenheiten spielte. Unzer jedoch erlebte die Revolution gar nicht; in den Jahren seiner literarischen und freundschaftlichen Beziehungen zu Mauvillon kommt die rebellische Gesinnung nur gegen Sitte und Religion zu Worte. Die Dichter dieser Gruppe, besonders Heinse,

trampeln um die Wette mit den stürmenden Genies auf der ererbten Sitte herum, verhöhnen die Ehe und die Menschenliebe, die Journalisten verkünden Gedankenfreiheit und Unchristlichkeit. Ein verwegenes Buch, „Revision der Philosophie" (von Meiners), wurde diesem Kreise zugeschrieben. Die Frankfurter gelehrten Anzeigen, in denen der junge Goethe sich als Kritiker vernehmen ließ, sprachen über Unzer und seine Genossen sehr günstig, gelegentlich einer Schrift von Mauvillon und Unzer.

Der Verfasser des Aufsatzes (vom 21. Februar 1772) ist doch wohl Goethe selbst gewesen, und nicht Merck; die persönlichen Erinnerungen an Gellerts Vorlesungen sprechen entschieden dafür. Die Absicht des Aufsatzes geht dahin, in den Verfassern des besprochenen Briefwechsels (Mauvillon und Unzer) zwei Ketzer zu retten, vor denen das Publikum als vor Feinden Gellerts, der Tugend und der Religion, gewarnt worden war. Der junge Goethe gibt deutlich zu verstehen, daß die Grundsätze der beiden Brieffreunde auch die seinen sind und die aller „sogenannten Freigeister in Sachen des Genies". Goethe scheint nicht zu wissen, daß wenigstens der eine der beiden Briefsteller selber dichte; doch er schätzt die Bilderstürmerei gegen Gellert recht hoch ein, da er sie einem Gärungsprozeß vergleicht, der deutschen Geschmack, deutsches Gefühl erzeugen helfen werde.

In der Geschichte der deutschen Dichtkunst hat Unzer keinen bedeutenden Raum zu beanspruchen; aber in der Kunstkritik oder Ästhetik seiner Zeit hat er eine wichtige Rolle gespielt, und unter den Freidenkern war er einer der entschiedensten und tapfersten. Eigentlich hängt schon die kritische Stellung, die er zu Gellert einnahm, mit seinem religiösen Radikalismus zusammen. Ihm war es unerträglich, daß Gellert bei Lebzeiten und erst recht nach seinem Tode als ein Genie gefeiert wurde; eben war man ja in Deutschland daran, den Begriff des Genies neu zu bestimmen; Unzer war gegen den Fabeldichter und Moralpauker Gellert nicht gerade ungerecht, just aber seine viel gerühmten geistlichen Lieder gaben Unzer den Beweis in die Hand, daß Gellert ein mittelmäßiger Skribent sei, ohne einen Funken von Genie. Über seine eigenen Dichtungen dachte Unzer bescheiden; stolzer dachte er von seiner kritischen Tätigkeit; er wußte sich im Rechte gegenüber den Bewunderern von Gellert. Doch seine ganze Liebe und seine ganze Kraft gehörte der religiösen Freidenkerei, nur daß es ihm nicht beschieden war, irgendeinen dieser rebellischen Pläne auch auszuführen; die geistige Kraft war wohl da, nicht aber das feste Herz und der starke Wille, die Widerstände in Deutschland und in seiner nächsten Umgebung zu überwinden; seine Mutter, aus adeligem Hause stammend, dann deren Schwester, die seine Stiefmutter wurde, waren aufgeklärt genug, um die furchtsamen deutschen Rationalisten (Spalding, Semler, Teller)

zu begreifen; Unzer, der als ein Unchrist über solche Halbheiten hinausging, wagte vor seinen Landsleuten, vor seiner Familie kein offenes Bekenntnis. Es war nicht seine Krankheit allein, was ihn verhinderte, eine Bibliothek der Freigeister und ähnliche Unternehmungen auszuführen. Es gab noch keinen öffentlichen Geist in Deutschland. Man könnte es tragisch nennen, wenn nicht Feigheit mit dabei gewesen wäre, daß in Deutschland, im Zeitalter Friedrichs des Großen, solche Männer wie Mauvillon und Unzer Gedanken in Briefen und in heimlichen Gesprächen versteckten und verzettelten, die seit zwei Menschenaltern aus England, seit einem Menschenalter aus Frankreich laut und vernehmlich zur Welt sprachen. Ein Kämpfer wie Lessing hatte kommen müssen, um diese Enge des deutschen Schicksals zu besiegen, aber doch nur für sich und bestenfalls für Deutschland, noch nicht für die Welt.

In einem Briefe (vom Juni 1773) legt Unzer ein schnurriges Religionsbekenntnis ab, nachdem er seine deistische Schrift „Vermächtnisse für Zweifler" erwähnt hat. „Ich halte es für sehr gut, gegen die Religion zu schreiben ... Unter allen Religionen verehre ich Zoroasters seine vorzüglich und bin willens, die Anbetung der Sonne zu rechtfertigen. Der Weise aber darf keine Religion über sich erkennen." Unzer weiß, daß er nicht lange zu leben hat, er sieht seiner allmählichen Zerstörung (durch Schwindsucht) mit philosophischer Ruhe zu und verzichtet schon darum darauf, sich als Dichter ganz entwickeln zu können; um so lebhafter arbeitet er Pläne aus, den christlichen Glauben durch freidenkerische Zeitschriften zu stürzen. Mauvillon und der Graf von Schmettau in Plön, „der einzige offenbare Freigeist in Deutschland", wären ihm bei dieser Aufgabe die liebsten Helfer; nur fürchtet er, Mauvillon werde sich durch seine Braut abwendig machen lassen von seinem „schönen Projekt zur Tilgung der christlichen Religion". Nur wenige Wochen vor seinem Tode (er starb im Januar 1774) schreibt er eine Grabschrift auf sich selbst ab (oder hat sie erst um diese Zeit mitgeteilt), die als Poesie ganz wertlos ist, als Gedanke aber den gleichen Ruhm verdiente, wie manches Verslein von Voltaire.

„Ein Menschenfreund, ein Christ und ein rechtschaffener Mann.
So endigt sich ein jedes Lobgedicht.
Wenn einst von mir die Muse spricht,
Verbitt ich sehr ein solches Lobgedicht,
Das Jedermann
So leicht erlangen kann.
Die Nachwelt soll von mir die Prädikate lesen,
Daß ich kein Menschenfreund, kein Christ gewesen.

Ob nun ein solcher Mann
Nicht auch rechtschaffen heißen kann,
Das kommet auf die Nachwelt an.
Zum wenigsten bin ich's gewesen."*)

Unzer starb, seiner Freidenkerei getreu, ohne sich von Geistlichen dabei helfen zu lassen; seine Familie wollte es verhindern, daß er als Freidenker bekannt würde; sie scheint besonders darüber entrüstet gewesen zu sein, daß man erzählte, er habe seinen Schmerzen durch einen milden Selbstmord ein Ende machen wollen.

Der Freigeist Diez, damals in Magdeburg als Referendar tätig, gehörte ebenfalls zu den jungen Freunden Mauvillons. Diesem Diez verdanken wir die Nachrichten über das Ende Unzers; an eine Andeutung, zu der Schwindsucht seien noch die Folgen von Lues hinzugetreten, knüpft er folgende höchst unchristliche Bemerkung: „Seitdem die Christen Amerika zum christlichen Kaufhof, Schwitzkasten (das Heilmittel gegen Lues) und Bethause gemacht haben, ist es freilich ein seltener Fall, Cytherens Wälder ungeschlagen durchzuwandern."

von Knoblauch

Erst nach Ausbruch der großen Revolution (1791) tritt ein Herr von Knoblauch in die Reihe von Mauvillons Korrespondenten, ein nassauischer Justizrat. Auch er ein eifriger, etwas zudringlicher Freidenker, der ein größeres Werk gegen „die jüdisch-christliche Religion" plant und mit allen Religionsverächtern Deutschlands in Verbindung steht. Er bringt es aber nicht weiter als zu Aphorismen, mit denen er seine Briefe füllt. Eigentlich ein folgerichtiger Deist, der aber auf den Namen eines Atheisten tapfer Anspruch macht. „Es wird die Zeit kommen, da man einsehen wird, der Streit zwischen Deisten und sogenannten Atheisten, welche letzteren eigentlich die konsequenten Philosophen sind, sei nur Wortstreit." Die Ursache alles Denkens und aller Bewegung sei uns unbekannt und müsse uns immer unbekannt bleiben. „Hält sich der Atheist (oder wie ich lieber sagen möchte: der Gegner des theologischen Anthropomorphismus) innerhalb dieser bescheidenen Schranken, so ist er gegen alle Angriffe der Deisten völlig gedeckt. Man kann ihm nicht beikommen, ohne in einen lächerlichen Dogmatismus zu fallen, dessen gewagte Behauptungen er mit leichter Mühe als beweislos zurücktreiben kann." Theologie sei keine wahre Wissenschaft, da ihr Gegenstand uns in keiner möglichen Erfahrung je gegeben oder dargestellt werden kann. Müßte er gewisse ungereimte Erzählungen der Evangelisten glauben, so wäre von dem Augenblick an jedes Feenmärchen für ihn ein Evangelium.

*) Mauvillons Briefwechsel ist so liederlich gedruckt, daß es hier und anderswo notwendig schien, Sinnlosigkeiten stillschweigend zu verbessern.

Knoblauch arbeitete an einem kleinen Werkchen über den Selbstmord. Übrigens war er natürlich ein kosmopolitischer Bewunderer der Revolution. „Sollte die französische Revolution ein unglückliches Ende nehmen, so wünsche ich keine Stunde länger zu leben."

Deutsche Theophilanthropen

In diesen Zusammenhang gehört auch das kosmopolitische „Gottesverehrungen der Neufranken oder Handbuch der Theophilanthropen. Herausgegeben von J. L. Friedel. Mainz, im 6. Jahre der fränkischen Republik."

Inmitten der Jahre, da Georg Forster in heller Begeisterung für die große Revolution starb und Görres leidenschaftlich, bald wieder sich abkehrend, die Vereinigung des linken Rheinufers mit Frankreich betrieb, im Jahre 1797 erschien in Deutschland diese Übersetzung eines deistischen Katechismus, der in Paris im Vendemière des Jahres V (September 1796) herausgekommen war. Man muß sich erinnern, daß die Franzosen damals den erbitterten Kampf gegen die Priester schon mit dem Suchen nach einer neuen Religionsform vertauscht hatten und langsam für Napoleons Wiederherstellung des Katholizismus reif wurden.

Nur ein Jahr später als dieser kleine deutsche Katechismus der Theophilanthropie erschien in Deutschland (nach der zweiten Originalausgabe, zu Leipzig, 1798) ein größeres Brevier oder Missale der neuen Sekte unter dem Titel: „Religion und gottesdienstliche Gebräuche der jüngst entstandenen Gesellschaft der Gottesverehrer und Menschenfreunde in Frankreich." Ich habe mich beide Male gern auf die deutschen Ausgaben berufen, weil sie kaum bekannt geworden sind und doch deutlich das Herüberwirken der französischen Bewegung beweisen. Der deutsche Herausgeber des „Großen Katechismus" sieht recht gut, worauf es ankomme; die gesetzgebende Gewalt habe Dekret auf Dekret erlassen, um dem Volke jede sinnliche Erinnerung an eine waltende Gottheit zu nehmen und aus einer unbändigen Rotte reine Deisten, moralische Philosophen zu machen; das sei nicht gelungen. Jetzt trete wieder Politik an Stelle der Tyrannei, führe die verbannte Staatsreligion zurück, wenn auch mit Duldung anderer Konfessionen; das Volk bekenne sich nun zu seiner ehemaligen Religion nur wie zu einer alten Gewohnheit. Da sei denn eine Gesellschaft denkender Männer gegründet worden, die eine Vereinigung aller Menschen unter die allen Religionen gemeinsamen Grundsätze anstrebten; was da gelehrt wurde, war außer dem Dasein Gottes (nach dem physikotheologischen Beweise) etwa die dem Christentum und dem Konfuzius gleiche und einfältige Moral; daneben wurde (auch für Deutschland) die republikanische Staatsform gepredigt.

Seit der Verbreitung des „Kleinen Katechismus" hatte sich in der Gemeinde, wenn man diese Eigenbrödler so nennen darf, nicht viel ver-

ändert. Man hatte den unerträglich barbarischen Namen „Theophilanthrophilen" in den immerhin etwas erträglicheren der „Theophilanthropen" umgewandelt, war erstaunlich staatsmännisch geworden und bildete sich ein, die Mitglieder der Gesellschaft wären zahlreich genug, um unter der Fahne der Duldung alle positiven Religionsgemeinschaften an sich zu ziehen; zu diesem Zwecke wird immer wieder eingeschärft, die Gesellschaft der Theophilanthropen bilde keine besondere Sekte und könne von den Gläubigen aller Religionen gewissermaßen als höhere Einheit betrachtet werden.

Die vier Bändchen dieses Großen Katechismus bieten für den Gottesdienst und die Feste der Theophilanthropen außer der dünnen Dogmatik und der noch dünneren Moral eine Auswahl von Hymnen, Gebeten, Predigten und Naturbetrachtungen, die (die Gedichte auch in der französischen Urschrift) wirklich wohl den Gipfel der Langweiligkeit und Albernheit darstellen.

Hinter der bescheidenen Leistung steckt aber doch eine gewisse Realpolitik und ich kann mich des Verdachtes nicht erwehren, daß der Verfasser des Großen Katechismus wieder den Ehrgeiz besaß, der Stifter einer neuen deistischen Kirche zu werden. Zwar wird er nicht müde, Achtung vor jeder bestehenden Religion zu empfehlen, um mit dem Bekenntnisse zur Theophilanthropie niemals Anstoß zu geben oder gar Unruhen zu erregen; aber langsam schleichen sich in seine Belehrungen doch die Grundsätze einer werdenden Kirche ein. Ohne Anathem, ohne starke Worte werden doch Forderungen aufgestellt: keine Zeremonien dürfen beim Gottesdienste geduldet werden, auch die unschuldigsten nicht; keine Person darf dargestellt werden, „weil die tugendhaftesten Menschen ihre Schwächen hatten und das Bild irgendeines Sterblichen nicht würdig ist, in dem Tempel der Gottheit aufgestellt zu werden." Enthält schon diese Vorschrift ein antichristliches Dogma, so sorgt eine weitere Vorschrift dafür, auch die neue Moral zu dogmatisieren oder zu versteinern.

Wir wissen schon, daß die Stätten der Andacht fast mit nichts anderem geschmückt waren als mit Tafeln, die in kurzen Sprüchen die gesamte Religion der Theophilanthropen enthielten. Die ersten beiden „Inschriften" lehrten außer den Dogmen des Deismus (Gott und Unsterblichkeit) auch die Pflichten: Gebet, Nächstenliebe und — die Kriege der neuen Republik dauern schon jahrelang — Vaterlandsliebe. Die dritte Inschrift gibt eine utilitaristische Erklärung: „Das Gute ist alles das, was auf die Erhaltung oder Vervollkommnung des Menschen abzweckt"; entsprechend lautet die Definition des Bösen. Die vierte Inschrift prägt die Pflichten der Kinder gegen die Eltern und die der Eltern gegen die Kinder ein. Die fünfte Inschrift regelt ebenso kurz die Ehe; Mann und Weib sollen einander glück-

lich machen, die Weiber in den Männern die Vorsteher des Hauses erblicken, die Männer sollen die Weiber einfach lieben. So schlicht alle diese Vorschriften sind, so wäre es doch nicht unmöglich gewesen, sie durch andere oder gar bessere zu ersetzen; das gibt der Verfasser des Katechismus zu, fährt aber unmittelbar fort: „Dennoch ändert sie nicht, weil sie durchgängig wahr sind. Nichts schadet religiösen Einrichtungen so sehr als Neuerungen.“ Er warnt weiter vor unruhigen und oberflächlichen Geistern, die sich bei diesen fünf Inschriften nicht beruhigen wollen. „Laßt niemand, weder für Vorlesungen oder Reden, noch zu Mitgliedern euerer Ausschüsse zu, wenn er nicht vorläufig erklärt hat, daß er die Einfalt des theophilanthropischen Gottesdienstes billige und keinen Vorschlag selbst tun noch anhören wolle, welcher darauf abzwecke, irgendeinige Änderungen einzuführen.“ Da hätten wir plötzlich nach allem Gerede von Toleranz die unduldsame Kirche wieder, die alle ihre Diener auf das geschriebene Wort festlegt. Wollte ein Neuerer z. B. den Glauben an die Unsterblichkeit abschaffen oder die theophilanthropische Religion international machen oder die Gleichberechtigung der Weiber fordern, so wurde ihm auch in dieser freiesten aller Kirchen das Wort entzogen und in die Leitung der Kirche war ihm der Weg versperrt. Doch die Realpolitik Napoleons sorgte dafür, daß diese deistische Kirche sich nicht ausbreitete; Frankreich wurde wieder katholisch. Und Deutschland fromm. Aber unabhängig von der neuen theophilanthropischen Kirche gab es doch noch deutsche Wahrheits- und Menschenfreunde, von denen besonders Mesmer gleich gewürdigt werden soll.

Paalzow

Aber noch ein deutscher Bilderstürmer ist vorher zu nennen: Paalzow. Das Buch, in welchem Kirchenfeindlichkeit und Gottlosigkeit ohne jede Tiefe ganz im Stile der französischen Revolution zum Ausdrucke kommen, hat Paalzow nicht unter seinem wahren Namen zu veröffentlichen gewagt; es erschien 1796 zu Cölln unter dem Titel „Philosophische Geschichte des Aberglaubens, herausgegeben von dem Verfasser des Hierokles“. Nach der kurzen Vorrede wäre es eine Übersetzung nach einer englischen Schrift von 1709, als deren Verfasser ein mir sonst unauffindbarer Trenchardt (angeblich gestorben 1723) genannt wird; aus Gründen, deren Darlegung zu weit führen würde, ist es für mich ganz sicher, daß Paalzow nicht nur der Herausgeber, sondern auch der Verfasser war. So viele Mühe er sich auch gibt, sich als einen Engländer zu verkleiden, der ganze Ton war erst nach der französischen Revolution möglich, nicht schon hundert Jahre vorher nach der englischen. Entscheidend für den Standpunkt dieses Freigeistes ist es, daß der Begriff Aberglaube überall mit dem Begriffe Religion gleichgesetzt wird und insbesondere nicht nur die christliche Hierarchie, sondern die christliche Lehre selbst mit äußerster Erbitterung

bekämpft wird. Der Grundgedanke: der Aberglaube oder die Religion kann nicht irgendwie reformiert werden; völlige Abschaffung ist für die Wohlfahrt der Staaten wie für das Glück des Einzelnen erforderlich. Ich will mich bei einer Kritik mancher aufklärerischer Plattheiten nicht erst aufhalten und von der Kraft des Buches durch Aneinanderreihung der stärksten Stellen eine Vorstellung geben.

Die Religion ist die wahre Büchse der Pandora, aus welcher alles Unglück geflossen ist. Der Mensch ist abergläubisch, weil er furchtsam ist, und er fürchtet sich, weil er unwissend ist. Wer seinen Gott fürchtet, der ist zu allen Ausschweifungen fähig, weil er voraussetzt, daß Gott lasterhaft, boshaft und schlimmer Gemütsart ist. Ehrgeizige, Schwärmer oder Schurken haben das Elend, die Furcht und die Dummheit der Nationen benützt, Götter zu machen und einen Gottesdienst vorzuschreiben. So ein Gott war ein eigennütziger, auf seine Macht eifriger und leicht zum Zorn zu reizender Monarch, der kein Gesetz kannte, außer seinem Eigensinn. Der Gott der Juden war nicht weniger räuberisch und unmäßig als die Götter der Heiden. Die Vorstellung von einem fürchterlichen Gotte hat auch aufgeklärtere Völker bis zu der Torheit gehen lassen, zu glauben, daß Gott den Tod des eigenen Sohnes zur Bedingung seiner Vergebung gemacht habe, unstreitig die höchste Stufe theologischer Torheit (S. 23). Es kann keine wahre Religion geben. Nur die abgeschmackteste Torheit und lächerlichste Tyrannei kann sich unterfangen zu bestimmen, welcher Mensch oder welches Volk am besten geträumt habe, und wessen Träumerei anderen Menschen zur Regel dienen solle. Alle Offenbarungen zeigen uns einen unbegreiflichen Gott und verweisen uns auf die Autorität von Menschen, die nicht hinlänglich legitimiert sind. Eine besondere Offenbarung für ein auserwähltes Volk vernichtet überdies die Vorstellung von einer Gerechtigkeit Gottes. Anstatt persönlich in der Höhe zu erscheinen und so allen Völkern sichtbarlich seinen Willen kund zu tun (was den Streitigkeiten der Auslegung auch kein Ende gemacht hätte), soll er das schlechte und verdächtige Mittel ergriffen haben, sich einzelnen Menschen zu offenbaren. Doch alle diese Offenbarungen sind kindisch und unvernünftig, nicht würdig auch nur eines weisen Menschen (S. 42).

Der Unterschied zwischen den Götzendienern und den Verehrern des einen Gottes ist nicht erheblich. Die größten Feinde des Götzendienstes beten mit Herz und Mund ein heiliges Brot an, in welchem der allmächtige Gott selbst verborgen sein soll (S. 56). Aber die Polytheisten waren immer viel verträglicher als die Monotheisten.

Alte und verächtlich gewordene Religionen machten neuen Torheiten Platz. Die Götter selbst wurden verändert; und nur das Ansehen, die

Verschlagenheit, die Gewalt und die übrigen Künste der Priester blieben sich allezeit gleich. Es gibt fast keinen Fleck auf der Erde, wo nicht der Eigennutz der Priester Ströme von Blut der Völker vergossen hätte. Die dem Priestertum erwünschtesten Zeiten waren die, in welchen die bis zum Vieh dumm gemachten Völker bloß mit den Augen ihrer Priester sahen. Die Despoten erfreuten sich der Gunst der Priester und wurden dafür Beschützer des Aberglaubens. Die ungerechtesten Könige hatten immer sehr viel Religion.

Despotismus und Religion verderbten die Sitten. Der Mensch machte sich einen Gott von der nämlichen Natur wie er war; allein dieses vermenschlichte Wesen war nicht, wie der Mensch, Pflichten unterworfen (S. 142). Und dieser wenig moralische Gott wurde zum Modell der Könige. Alle Kriege sind schädlich, doch die Religionskriege sind die grausamsten von allen. Und die christliche Religion, die sich für eine Stütze der Sittenlehre ausgibt, hat der Welt viel mehr Blut gekostet als alle die Religionen, die förmlich die allerabscheulichsten Opfer geboten (S. 166). Europa wurde mit dem Blute der Anbeter des nämlichen Gottes überströmt. Das heidnische Altertum kannte solche Greuel noch nicht. Man könnte mit ziemlicher Gewißheit den nahen Umsturz des Christentums vorhersagen. Ihm war es aufbehalten, symbolische Bücher, Glaubensformulare und dergleichen Zeug mehr zu erfinden, welche bei harter Strafe diejenigen unterschreiben mußten, deren Art zu denken den Obersten der Kirche verdächtig war (S. 171). Das war nicht etwa bloß ein Mißbrauch der Religion, sondern lag in ihrem Wesen. Eine jede Religion erfordert zum vornehmsten Opfer die gänzliche Verleugnung der Vernunft. Ein Aberglaube, der zum Gegenstand seiner Verehrung einen fürchterlichen, treulosen, grausamen und blutdürstigen Gott hat, muß über kurz oder lang Schwärmer, Enthusiasten, Schwermütige und Rasende gebären. Eine Religion dulden heißt Gottes Ehre der menschlichen Politik, die in seinen Augen abscheulich ist, aufopfern. Duldung verträgt sich also mit keinem einzigen Religionssystem, am wenigsten mit dem Christentum, dessen Geist ein Geist der Zerstörung ist. Verfolgung wird zur Pflicht. Nur Indifferentisten können bei der vermeintlichen Beleidigung des himmlischen Monarchen gleichgültig und ruhig bleiben. Jeder Mensch, der eitel genug ist, sich für den Günstling seines Gottes zu halten, muß alle diejenigen mindestens verachten, die nicht einen gleichen Vorzug genießen. Ein toleranter Christ ist ein Mensch, der seine Grundsätze verleugnet; ein toleranter Priester ist ein Mensch, der sein Interesse verleugnet.

Es fragt sich nur, ob man nicht trotz alledem eine nützliche, eine sittenfördernde, eine friedliche Religion erfinden könnte. Nein. Eine jede Re-

ligion erfordert notwendig einen zornigen Gott, den man besänftigen kann. Es gibt keine widerspruchslose, keine natürliche, keine vernünftige Religion. „Wenn man uns von der natürlichen Religion, deren Nutzen einige Leute gewaltig herausstreichen, etwas vorschwatzet, so antworte ich, daß es keine natürliche Religion gibt“ (S. 223). Also kann auch keine Religion eine Grundlage der Moral werden. Ein Heide, der seinen Gott zum Muster gewählt hätte, wäre nicht tugendhaft gewesen; und dabei war Jupiter lange nicht so bösartig wie der hinterlistige Gott der Juden und der Christen. Sobald die Religion an die Stelle der Moral tritt, findet man bloß Andächtige ohne Tugend. Durch die niederträchtige Gefälligkeit der Religion wird das Leben des Lasterhaften ein Zirkel von Verbrechen und Aussöhnungen. Die Priester haben Verbrechen erfunden, in eine Taxe gebracht und festgesetzt, bis auf welchen Punkt man den Allerhöchsten beleidigen darf; sie halten ganz frech alle die Tugenden für falsche Tugenden, die nicht aus dem Glauben kommen. Bei den Christen ist der Heilige ein niederträchtiger, feiger Bösewicht, ein unmenschlicher Verfolger, ein närrischer Märtyrer oder ein wahnsinniger Theologe. Ihre Religion zernichtet die Moral. Der unwissende und ehrliche Schwärmer ist oft noch mehr zu fürchten als der Betrüger und der Heuchler.

Bisweilen stimmt die Religion mit der Vernunft dennoch überein; um die Menschen sicher zu betrügen, muß man die Lüge mit der Wahrheit verbinden. Aber die Übel der Religion sind unermeßlich wie der Ozean, wogegen sich das Gute, was sie tun kann, wie ein Tropfen verhält.

Das Glück der Staaten ist durch die Verbindung von Tyrannen und Priestern zerstört worden; aber auch das Glück des Einzelnen wird durch den Einfluß der Religion unmöglich gemacht. Wer seine Vernunft gebrauchen will, um die Religion zu verteidigen, wird zu einer Verstellung gezwungen, selbst Locke handelte so, als er sein Buch vom vernünftigen Christentum schrieb. „Wahnsinn und Vernunft sind nicht füreinander gemacht“ (S. 322). Man' kann nicht heiter sein, wenn man einen gegeißelten und gekreuzigten Gott anbetet. Die Religion ist also unverbesserlich.

Der Verfasser denkt über die Reformation nicht günstiger als über den Katholizismus. „Was für Gutes hätten nicht unsere Reformatoren stiften können, wenn sie, statt einige lächerliche Lehren der römischen Kirche anzugreifen, ihren Kopf dazu gebraucht hätten, das Christentum aus der Welt zu schaffen, das seit so vielen Jahrhunderten die europäische Nation in Verderben und Unglück gebracht hat“ (S. 347). Man kann sich von der Gottheit keine richtigen Begriffe machen, man sollte also niemals von ihr reden. Nur die Tyrannen haben einen Vorteil von der Aufrechthaltung des jetzigen Aberglaubens. Zur Unterdrückung der Denkfreiheit könnten

die nichts Besseres tun als einen Befehl an die Priester, den Kindern bei der Taufe das Gehirn einzudrücken (S. 358).

Daß diese Brandschrift in Deutschland ohne jede Wirkung blieb, ist ja erklärlich; Regierungen und Gelehrte waren solchen Grundsätzen feindlich und das Volk war nicht vorbereitet; daß aber der Name eines solchen Schriftstellers völlig in Vergessenheit geraten konnte, daß ich ihn neu entdecken mußte, ist doch ein schlimmes Zeichen gegen die Vorurteilslosigkeit unserer offiziösen Kulturgeschichtschreibung.

Paalzow hat seine Gesinnung nicht geändert, er ist nur in der Zeit der wilden Reaktion, die auf die Befreiungskriege folgte, vorsichtiger geworden. Er hat nur fünf Jahre vor seinem Tode, im Jahre 1819 ein seltsames Buch herausgegeben, „Das ästhetische Christentum," das ein unaufmerksamer Leser nach den ersten Seiten oder Bogen ärgerlich weglegen wird als ein Sammelsurium von gelehrten Notizen über die Beförderung der kirchlichen Andacht durch die Künste. Nicht gleich merkt man die Ironie, mit welcher der Verfasser seinen Stoff behandelt. Je weiter man aber liest, desto deutlicher sieht man, daß Paalzow sich über die Gefühlsreligion Schleiermachers und der Romantiker lustig machen will und nur zu spät dazu gelangt, seine Tendenz deutlich erkennbar zu machen. Er ist da ein Satiriker vom Schlage Liscows; der Erfolg mußte ihm versagt bleiben, weil er zu wenige Leser hatte, die mit ihm auf dem gleichen Boden gestanden hätten. Auch trieb er das Versteckspiel gar zu ängstlich; erst im zweiten Teile wagt sich die Satire hie und da hervor, einige Male mit überraschender Kraft. Nur wenige Beispiele lassen sich zur Mitteilung aus dem Zusammenhange reißen. So bleibt (S. 190) die Erlösung der Welt ein Kabinettsgeheimnis zwischen Vater und Sohn, bis der Schlag geschehen war und die durch die Sünde Adams in die Welt gekommenen Übel (Tod, Krankheit, Krieg und Seuchen) getilgt waren, bis „die Menschen ein paradiesisches Leben führten, wie uns unsere eigene Erfahrung beweisen würde, wenn wir den erforderlichen Glauben hätten". So wird das Beibehalten alter Gebetsformeln nur damit empfohlen, daß sie dem Volke einmal geläufig seien; „und gesetzt auch, daß es nichts dabei denkt, so glaubt es doch etwas dabei zu denken, weil es sie auswendig weiß, wie dies selbst der Fall mit dem Vaterunser bei den allermeisten Christen ist" (S. 266). Es sei eine ausgemachte Sache, daß der Glaube durch nichts besser als durch Unwissenheit befördert werden könne, daher er auch selbst, wie einige Theologen lehren, in der Unwissenheit des Gegenstandes besteht, den man glauben soll (S. 287). Die Priesterschaft müßte die alleinige Aufsicht über alle Druckereien und über die Wissenschaften verlangen; aber auch ohne solchen äußerlichen Zwang ließe sich die Religiosität des Volkes durch zielbewußte

Erziehung erreichen. Als Vorbild für die Erweckung des religiösen Gefühles durch Gewöhnung wird sehr keck auf den angeblichen Brauch ungarischer Landwirte hingewiesen, die ihren Truthühnern den Trieb zum Brüten angewöhnen, indem sie sie mit gebundenen Füßen auf die Eier setzen; nachher wird Lust und Wonne des Brütens — wie des religiösen Gefühls — durch Vererbung und Nachahmung gesichert, die religiöse Anlage der Frommen besonders dann, wenn ihr Gehalt so beschaffen ist, daß sie dem Glauben und Religionstrieb mit guter leiblicher Nahrung und vorzüglich mit gutem geistigen Getränke zu Hilfe kommen können (S. 309). Die Ironie steigert sich hier, in den letzten Sätzen des Buches, fast wörtlich zu dem gleichen tollen Vorschlage, in welchem die „Geschichte des Aberglaubens" gipfelt; und diese Übereinstimmung hat mich zuerst Paalzow als den Schreiber der Geschichte des Aberglaubens erkennen lassen. Wie die Mode mancher alter Völker, die Schädel ihrer Kinder zu verlängern, zu einer Art Naturzüchtung von Makrokephalen führte, wie die Mode der kleinen Füße bei den Chinesen zu einer Naturzüchtung wurde, so könnte man neugeborenen Kindern durch einen Druck auf den Schädel Schläfrigkeit angewöhnen, eine Verminderung der Lebhaftigkeit, die dem Glauben immer zuwider ist. „Diesen Druck, den man unmittelbar auf die Austreibung des Teufels bei der Taufe folgen lassen könnte, würde nicht unschicklich der Glaubensdruck genannt werden können."

Mesmer

Mit einiger Überraschung mag der Leser — wie vorher der Verfasser — einen Mann auf dem Wege der halbfranzösischen deutschen Aufklärer entdecken, der als der Erfinder oder Verbreiter eines neuen Wunderglaubens berühmt oder berüchtigt war und darum gerade von den Wissenschaftlern verfolgt wurde, den Arzt Franz (oder fälschlich Friedrich) Anton Mesmer (1734—1815),*) den Verkünder des tierischen Magnetismus. Der Streit um seine Lehre, vor hundert Jahren von den beschränkten Handwerkern der Heilkunst und von den noch beschränkteren und wohl auch mitunter schwindelhaften Mesmerschülern mit äußerster Heftigkeit geführt, ist jetzt verstummt und seitdem eine der wichtigsten Beobachtungen Mesmers, die man jetzt Hypnotismus nennt, durch James Braid (1841) und seine Fortsetzer zum Range einer wissenschaftlichen Tatsache erhoben

*) Mesmer war ganz gewiß auf die Namen Franz Anton getauft, wie die Eintragung im Kirchenbuche von Iznang beweist; daß der Titel des einzigen Buches, das alle wichtigen Schriften Mesmers enthält, die Namen Friedrich Anton trägt, mag ein Schreibfehler oder ein Gedächtnisirrtum Wolfarts gewesen sein; der kümmerte sich offenbar nicht um solche Kleinigkeiten und bezeichnete auch irrtümlich Weiler als den Geburtsort Mesmers. Weiler war die Pfarrgemeinde im Amte Radolfzell, zu der Iznang gehörte; rätselhafter ist es, daß Mesmers Doktordiplom, übrigens von van Swieten als dem Präses der medizinischen Fakultät mitunterschrieben, den Kandidaten zu Meersburg in Schwaben geboren sein läßt, wo Mesmer fast 50 Jahre später starb.

worden ist, spricht man von Mesmer mit Achtung, nennt ihn noch einen Schwärmer aber nicht mehr einen Charlatan und schließt sich ungefähr, natürlich mit anderen Worten, dem Urteile Lavaters an: „Es gibt viele Dinge in der Natur, wo der Philosoph den Finger auf den Mund legen und schweigen muß.“ Über das Heilverfahren und über die Heilerfolge Mesmers eine Meinung zu äußern habe ich weder Berechtigung noch Veranlassung; darf aber nach Prüfung seiner Schriften die Überzeugung aussprechen, daß er selbst zumeist ehrlich war und durchaus unschuldig an dem Unfug seiner gewinnsüchtigen oder dummen Nachahmer. In einem Hauptpunkte unterlag er wahrscheinlich einer Selbsttäuschung, wie das schon von Braid erkannt worden ist: der hypnotische Zustand (den Braid viel vorsichtiger Neurypnology nannte, den aber Mesmer mit ebenso berechtigter freier Wortbildung einen magnetischen Schlaf nennen durfte) hängt wahrscheinlich nur von der Persönlichkeit des Hypnotisierten und etwa noch von einer künstlich erzwungenen Richtung seiner Aufmerksamkeit ab, nicht von einer besonderen Kraft im Hypnotisierer; obgleich die Frage der Suggestion psychologisch noch nicht ganz geklärt ist und Mesmer jedenfalls subjektiv an seine Kraft glaubte. Ich habe auch nicht darauf einzugehen, ob Mesmer seine ursprüngliche Technik, die metallische Magneten zu Heilzwecken benützte, von Hippokrates, von Paracelsus oder von einem unmittelbaren Vorläufer hernahm, ob er den uralten Influxus des Weltganzen auf jede Erscheinung im Organismus, den er bereits in seiner Doktordissertation (1766) behauptete, aus Agrippa von Nettesheim entlehnte oder aus einem der alten Theologen, die er in seiner theologischen Jugendzeit kennen gelernt hatte; daß schon Leibniz diesen wörtlich verstandenen influxus physicus für ein Spiel mit Worten erklärt hatte, die nichts bedeuten, brauchte Mesmer nicht zu kümmern, der die Begriffe in mancher Hinsicht beinahe schon sprachkritisch durchschaute und sich aus allen Kräften gegen den Wortaberglauben sträubte. Die Anhänger, die er nach seiner Rückkehr aus Frankreich in Deutschland gewann, gehörten zwar dem Kreise der Naturphilosophen an, er selbst aber war kein Naturphilosoph im übeln Sinne. Für ihn spricht eben das erwähnte Mißtrauen gegen die Sprache.

Sicherlich mischte sich in seinem Kopfe wieder einmal Skepsis und Mystik. Als Arzt kam er überdies aus der Wiener Schule, die damals die berühmtesten Schüler Boerhaves zu ihren Professoren zählte, einen van Swieten und einen de Haen. So mag Mesmer schon in Wien etwas Aufklärung eingesogen haben; in Frankreich aber, wohin er fast unfreiwillig ging, aus Wien hinausgehetzt, und wo er gegen zwanzig Jahre lang mit wachsenden Erfolgen der religiös ungläubigen Aristokratie nahetrat, mag

sich seine Abkehr von jeder positiven Religion vollendet haben. Ich berufe mich darum nicht auf die beiden „Sendschreiben", die er 1775 von Wien aus an die Akademien und an das Publikum richtete, und in denen er seine Magnetkur verteidigte, ich berufe mich lieber und besser auf die Darlegungen seiner gesamten Weltanschauung, die eben in der kleinen Schrift von 1814 enthalten ist: „Allgemeine Erläuterungen über den Magnetismus und den Somnambulismus, als vorläufige Einleitung in das Natursystem." (Zuerst 1812 im „Askläpieion" erschienen.)

Vom Einflusse der Planeten auf den menschlichen Körper war er ausgegangen und begründete sein Heilverfahren zunächst auf das System des Einflusses (influxus); erst später wählte er die neue Bezeichnung. „Das Wort Magnetismus, das ich willkürlich angenommen habe, obschon an sich ein Substantiv keine Substanz bezeichnet, sondern bloß eine Verbindung der Verhältnisse der Naturkräfte und der Wirkungen oder des Einflusses überhaupt, und insbesondere der Anwendung der angegebenen Ansichten zu Folge in Beziehung auf den Körper des Menschen." Der Satz ist sehr schlecht gebaut (es ist eine Übersetzung aus dem Französischen), aber der Gedanke ist erstaunlich neu: die Sprache ist außerstande, das Wesentliche mitzuteilen. „Die Worte stellen auf eine verwirrte Art Ideen von Substanzen vor, indem sie doch eigentlich nichts als die Idee eines Substantivs geben . . . Ehe man imstande ist ohne Sprache zu denken, d. h. sich eine Sache nach allen ihren Bestandteilen vorzustellen, werden nicht allein die Substanzen vervielfältigt, sondern zu persönlichen Gestalten, geschaffen, und dieselben immaterialisiert."

Seine Sehnsucht, mit der Natur eins zu werden ohne Sprache, die Wahrheit zu erkennen ohne Sprache, äußert sich in merkwürdig stürmischer, fast dichterischer und jedenfalls ergreifender Weise in einem Fragmente, das Justinus Kerner in seinem liebevollen Mesmer-Büchlein (S. 58) mitgeteilt hat. Mesmer schildert da seinen Seelenzustand, als er, von allen Fachgelehrten verlacht oder beschimpft, tiefer als je von dem Werte seiner Beobachtungen überzeugt war. „Ein verzehrendes Feuer erfüllte meine Seele. Ich suchte die Wahrheit nicht mehr voll zärtlicher Neigung, ich suchte sie voll der äußersten Unruhe. Felder, Wälder und die entlegensten Einöden hatten allein noch Reize für mich. Da fühlt' ich mich näher bei der Natur. In der heftigsten Bewegung glaubte ich zuweilen, daß mein von ihren vergeblichen Lockungen ermüdetes Herz sie wild von sich stieße. O Natur, rief ich bei dergleichen Anfällen aus, was willst du von mir? (Ganz ähnlich Schopenhauer im englischen Garten von Dresden, als sein Hauptwerk in ihm gärte.) Bald hingegen glaubte ich sie zärtlich zu um-

armen und voll der höchsten Ungeduld zu beschwören, sie möchte doch meine Wünsche erfüllen. Zum Glück hatte meine Heftigkeit in der Stille der Wälder niemand als die Bäume zu Zeugen. Denn wahrlich ich muß einem Wahnsinnigen sehr ähnlich gesehen haben. Alle übrigen Beschäftigungen wurden mir verhaßt. Ein jeder Augenblick, den ich ihnen widmete, schien mir ein an der Wahrheit begangener Diebstahl zu sein. Ich bereute die Zeit, die ich anwandte, Ausdrücke für meine Gedanken zu suchen. Ich fand, daß wir jeden Gedanken unmittelbar ohne langes Nachsinnen in die Sprache einzukleiden pflegen, die uns die bekannteste ist. Und da faßte ich den seltsamen Entschluß, mich von dieser Sklaverei loszumachen. So gewaltig war meine Einbildungskraft gespannt, als ich dieser abstrakten Idee Wirklichkeit — Einkleidung gab. Drei Monate dachte ich ohne Worte. Als ich dies tiefe Nachdenken endete, sah ich mich voll Erstaunen um. Meine Sinne betrogen mich nicht mehr wie vorhin. Alle Gegenstände hatten für mich eine neue Gestalt. Die allergemeinsten Verbindungen der Gedanken schienen mir einer genaueren Untersuchung zu bedürfen und die Menschen so ausnehmend zum Irrtum geneigt, daß ich ein nie gefühltes Entzücken empfand, so oft ich unter allgemein angenommenen Meinungen eine sonnenklare Wahrheit entdeckte." Mesmer war also mit seinem Gefühle und mit seiner Ahnung ein leidenschaftlicher Sprachkritiker; er dachte nur, obgleich er nicht nur ein Doktor der Medizin, sondern auch ein Doktor der Philosophie geworden war, nicht scharf genug und nicht hart genug, um die wissenschaftliche Bedeutung seiner sprachfeindlichen Stimmung selbst verstehen zu können.

Ich muß es mir an dieser Stelle versagen, auf die Ähnlichkeiten dieses Standpunktes mit meiner sprachkritischen Lehre von der Metaphorik der Begriffe und der Illusion einer substantivischen Welt genauer einzugehen; ich möchte hier zunächst nur auf den aufklärerischen Schluß hinweisen, den Mesmer aus der Täuschung im Substantiv gezogen hat. „Aus diesem Mißbrauche der Sprache ist der Ursprung von Geistern, Göttern, Dämonen, Genien usw. zu leiten, aus ihm sind intellektuelle Substanzen und die Geisterwelt hervorgegangen." Und ganz materialistisch fährt er fort (S. 11), die Anzahl solcher Substanzen habe sich zwar dank der Experimental-Philosophie stark vermindert, aber die Wahrheit ohne Hülle zu erblicken, könne nur bewerkstelligt werden „durch die Gewohnheit, keine andere Substanz als eine organisierte Materie zu denken". Er behauptet nur die Tatsachen des sogenannten Somnambulismus, weiß aber recht gut, daß sie wegen der Unwissenheit des Pöbels viele religiöse Vorurteile herbeigeführt haben; man solle seinen Magnetismus nicht mit dem Somnambulismus verwechseln. Er habe schon 1775 vom tierischen Magnetismus

Magnetismus

nur als von einem Teile des allgemeinen Magnetismus geredet. Wirklich ganz willkürlich hatte er damals bereits die dunkle Vorstellung von einer Naturheilkraft mit einer sprachlichen Verallgemeinerung magnetischer Wirkungen den „natürlichen Magnetismus" genannt. Offenbar versteht er, wenn auch nicht völlig bewußt, unter „Magnetismus" gar nicht mehr als eben den (für ihn) sichtbaren, jedoch durch Begriffe nicht erklärbaren Einfluß der äußeren Natur auf den menschlichen Körper. „Angesehen, daß der gegenseitige Einfluß allen Körpern gemein ist, daß der Magnet ein Urbild (S. 21 hieß es „das Model") dieses allgemeinen Gesetzes gibt, und daß der tierische Körper Eigenschaften aufzunehmen fähig ist, welche denjenigen des Magnets ähnlich sind, so glaube ich die Benennung tierischer Magnetismus, die ich früherhin angenommen habe... hinlänglich gerechtfertigt" (S. 48). Aber er beklagt sofort, daß diese Bezeichnung ohne alle Überlegung gemißbraucht worden ist. „Seitdem man sich mit dem Worte Magnetismus vertraut gemacht hat, überredet man sich, den Begriff der Sache zu haben, während man doch nur den Begriff des Wortes hat." Doch die Wahl des Schlagwortes „tierischer Magnetismus" ist für den religiösen Unglauben Mesmers noch in anderer Hinsicht beweisend; er hatte eine ähnliche Kraft, wie die des Magneten, am Menschen beobachtet oder zu beobachten geglaubt, am Menschen allein; nur nebenbei hat er, für seine Heilzwecke, auch Bäume „magnetisiert", etwa wie man heute Elektrizität und unsichtbare Strahlen auf Pflanzen wirken lassen will. Nun entspricht es ganz der Art, wie Mesmer von den Menschen als von Maschinen redet, daß er für „Mensch" den Oberbegriff „Tier" einsetzt und die von ihm vermeintlich entdeckte Kraft „tierischen" Magnetismus benennt. Daß er unter Magnetismus keine den Tieren eigentümliche Kraft verstand, sondern ein dem Menschen innewohnendes, eigentlich besonders ihn selbst auszeichnendes Vermögen verstand, läßt sich übrigens aus der Entwicklung seines ärztlichen Vorgehens belegen; er hatte zunächst in der Elektrizität das heilende Fluidum erblickt, dann (seit 1772) den Magnet angewandt, aber bald die Überzeugung gewonnen, daß der unmittelbare Einfluß seiner Hände auf die kranken Organismen stärker war als der durch metallische Magneten entwickelte; und diese Kraft seines eigenen Körpers, an die er und seine Anhänger glaubten und die er, wie es scheint, durch physikalische Mittel zu steigern suchte, nannte er eben „tierischen" Magnetismus.

Der Unfug, der vor und nach Mesmer von Kabbalisten, Okkultisten, Spiritisten usw., neuerdings von den spiritistischen Theosophen, mit unbekannten Kräften getrieben worden ist, darf uns nicht abhalten die durchaus materialistische Grundstimmung in Mesmers Lehre zu erkennen. Er

begriff sehr deutlich, daß gerade die herrschende Aufklärung, also die materialistische Neigung der Zeit sich seinen Bestrebungen widersetzte, aber er hörte nicht auf vor dem Empirismus auch bei seinem eigenen Heilverfahren zu warnen; wollte man seine Methode blindlings befolgen, so könnte sie leicht ein Gegenstand des Aberglaubens werden; und er fügt die „gewagte Behauptung" hinzu, „daß ein großer Teil der religiösen Zeremonien des Altertums Überbleibsel dieses Empirismus zu sein scheinen" (S. 47); er mußte „Altertum" sagen, wollte er nicht noch gefährlicheren Machthabern als denen der medizinischen Fakultät vor den Kopf stoßen.

Mesmer war kein scharfer Denker. Er besaß mehr Ahnung als Einsicht, machte in seiner Beweisführung unerlaubt kühne logische Sprünge und hatte sich nicht von allen scholastischen Vorstellungen frei gemacht, z. B. nicht von der des „Vollen". Ob er aber in seiner Annahme eines Weltfluidums irrte oder nicht, jedesfalls stellte er sich dieses Urwesen substanziell vor, da er sonst nicht auf die Pflicht, ja auf die Gewohnheit gedrungen hätte, keine andere Substanz als eine organisierte Materie auch nur zu denken. Den Glauben an Geister und Gespenster lehnte er entschieden ab, ganz im Gegensatze zu den Okkultisten, die ihn zu einem von den ihren machen möchten. Ja sogar sein sehr geistreicher Versuch, eine gewisse Allwissenheit im magnetischen Schlafe wissenschaftlich zu erklären, bleibt materialistisch; diese Allwissenheit erscheint als eine Art Instinkt, als Leistung eines neuen Sinnes, hat also mit der Allwissenheit der Theologen nichts zu schaffen.

Ich hätte den Deismus oder vielmehr Atheismus Mesmers viel bequemer aus dem Buche seines Anhängers Wolfart aufzeigen können; ich habe mich aber zunächst an Mesmer selbst gehalten, obgleich Wolfarts „Mesmerismus" (1814, noch bei des Meisters Lebzeiten erschienen) außer in der Einleitung keine Gedanken des Schülers enthält.*) Wichtig für uns ist diese Schrift jedenfalls schon darum, weil sie ausführlich genau den gleichen deistischen oder atheistischen Gottesdienst als eine Forderung darstellt, der 1795 zu Paris in den Gemeinden der Theophilanthropen eine

*) Wolfart, ein begeisterter Anhänger Mesmers, leider daneben ein Schellingianer, hatte den alten Meister in Frauenfeld persönlich aufgesucht, nachdem er als Arzt jahrelang zu Berlin das magnetische Heilverfahren angewandt hatte. Er erhielt von Mesmer außer mündlichen Belehrungen auch seine kleinen Schriften, die Mesmer immer auf eigene Kosten hatte drucken lassen und die eigentlich gar nicht in den Buchhandel kamen. Mit ausdrücklicher Einwilligung Mesmers gab Wolfart diese Ausarbeitungen gesammelt unter dem Titel „Mesmerismus" heraus. Eine große Zahl der Abhandlungen war ursprünglich in französischer Sprache abgefaßt; Wolfart hat mitunter wunderlich aber immer gewissenhaft übersetzt. Der Besuch des getreuen Wolfart in Frauenfeld hatte einen amtlichen Charakter; Wolfart, ein angesehener Arzt und Universitätsprofessor, hatte schon lange einen

kurze Zeit abgehalten wurde und später in den Phantasien von Auguste Comte abermals gepredigt wurde; nur daß, wie wir gleich sehen werden, Mesmer oder Wolfart die medizinische Fakultät als oberste Behörde einsetzen wollte.

In den beiden letzten Kapiteln des „Mesmerismus" (S. 290 ff.) ist von einem höchsten Wesen die Rede, wie bei Robespierre, und von den Empfindungen der Bewunderung und des Dankes, wie bei einigen Deisten. Völlig unchristlich wie die Kennzeichen des höchsten Wesens (diese eigentlich spinozistisch) ist auch das einzige Bild seiner Vollkommenheit: die Sonne. Insofern der Kult überhaupt noch eine Ähnlichkeit mit denen anderer Religionen hat, ist er Sonnenanbetung; aber eigentlich besteht diese Anbetung nur in einer Aufmunterung zu wissenschaftlicher Betrachtung, zu Gerechtigkeit und zu gesellschaftlichen Tugenden. Solche Feste werden an Sonntagen gefeiert als an den Tagen, „an welchen es ohnehin gebräuchlich ist, von der Arbeit zu feiern". Musik, Gesang, Reden über das höchste Wesen und über die menschlichen Tugenden, Spiele und militärische Übungen machen die Feste aus. Zwei- oder dreimal im Jahre gibt es eine große Feier der Sonne oder des höchsten Wesens. Die Nachahmung der bald erzieherischen bald theatralischen Vorführungen aus der Zeit der französischen Revolution geht bis ins Kleine. Beim Untergang der Sonne geht man auseinander.

Der Mesmerismus sieht in seiner Weltverbesserung auch obrigkeitliche Personen vor, die die allgemeinen Gesetze zu individualisieren und die Gesundheit und Sittlichkeit des Volkes zu beaufsichtigen haben; diese Personen werden zwar „Geistliche" genannt, sind aber nach der Beschreibung ihres Amtes einfach Ärzte. Sie werden in medizinischen Seminarien unterrichtet; aufgenommen darf nur derjenige Jüngling von zwanzig Jahren werden, der sich bis dahin durch Begabung und Fleiß ausgezeichnet hat und von barmherziger mitleidiger Gemütsart ist. Die Befähigung zum Amte wird nicht nach einer Prüfung durch die Lehrer ausgesprochen sondern durch eine freie Wahl der Schulkameraden. Diese Geistlichen oder Ärzte sollen weder ein gemeinsames Oberhaupt haben

---

Gedankenaustausch mit dem alten Meister gewünscht, entschloß sich aber zu der Reise erst, da er im Auftrage des Berliner Kultusministeriums als Bevollmächtigter einer Prüfungskommission hingehen durfte. Eingeführt wurde Wolfart durch ein Schreiben des berühmten Hufeland; auch andere Berliner Ärzte hatten um diese Zeit den Mesmerismus anerkannt. Die Begegnung, über die wir liebevolle Berichte Wolfarts besitzen, fand 1812 statt, nur drei Jahre vor dem Tode Mesmers; zu einer offiziellen Ehrung seiner Lehre durch die Berliner Fakultät kam es nicht, sei es, daß eine Gegenströmung im Ministerium den Standpunkt der Pariser Fakultät vertrat, sei es, daß die Kriegsereignisse die Untersuchung unterbrachen oder daß Mesmer starb, bevor die Kommission es zu einem Ergebnis gebracht hätte.

noch eine Zunft bilden; „denn solche setzen gemeiniglich den Fortschritten Grenzen“.

Man darf nicht glauben, daß alle Vorschriften des „Mesmerismus“ so vernünftig seien wie die genannten; es fehlt auch nicht an Schrullen. So sollen die geistlichen Ärzte über die schwangeren Frauen wachen und die Verfahrungsart bei der Niederkunft verordnen; Mesmer glaubte nämlich, durch magnetische Behandlung des Fötus und durch Neuerungen nach der Entbindung (Nabelschnur) die Kinder vor Krankheiten, insbesondere vor den Blattern zu bewahren. Schrullenhaft ist auch eine bildliche Darstellung des Gottesbegriffs, die Mesmer in seinem letzten Lebensjahre ausgeführt und die Wolfart fromm seinem Buche mit anderen Zeichnungen beigefügt hat. Das uralte Symbol: ein Auge in einem Dreieck. Das mir unverständliche Schema der Schöpfung zeigt Kreise, die an bildliche Darstellungen der Wirbeltheorie von Descartes erinnern. Auch eine Bemerkung Wolfarts zu dieser Tafel, daß nämlich die meisten Gestirne Sonnen sind, kann ich mir im Zusammenhange mit dem Sonnendienste Mesmers nicht recht deuten; Mesmer möchte denn für jedes Sonnensystem ein besonderes Urwesen, einen besonderen Gott angenommen haben.

Der Träumer Mesmer hat wie viele irdischere Aufklärer neben der religiösen Freiheit die politische Freiheit verlangt, trotz der schlimmen Erfahrungen, die er persönlich mit der französischen Revolution gemacht hatte. Seine Definition der Freiheit ist recht einfach und gut: „das natürliche Recht und Vermögen zu tun was man will, ohne zu schaden“. Die Notwendigkeiten des geselligen Lebens begrenzen die absolute Freiheit; „diese Grenzen nun aber ohne Not ausdehnen und vervielfältigen ist Tyrannei, die den natürlichen Rechten des Menschen zuwider ist.“ Die Gesetze haben also keine andere Aufgabe als das Wohl aller in Übereinstimmung zu bringen. Der Entwurf einer Verfassung erwähnt zwar einmal die Möglichkeit eines erblichen Fürsten; aber die ganze Verfassung ist offenbar republikanisch zugeschnitten. Mesmer hat seinen Verfassungsentwurf im Jahre 1801 einem „helvetischen Bürger-Minister“ übersandt; er bestimmte ihn für die nationale Erziehung der Schweiz in der Hoffnung, man werde seinen Entwurf als Verfassung annehmen. Er war ein großes Kind geblieben.

Als Mesmer aus Paris flüchten mußte, begab er sich nach der republikanischen Schweiz, nach Frauenfeld; von da erst später (nach einem neuen Aufenthalte in Frankreich) nach Konstanz, zuletzt in seinem 80. Jahre nach Meersburg, wo er begraben ist. Sein Grabstein gibt ähnliche Rätsel auf wie seine Lehre.

